

博士学位論文（東京外国語大学）
Doctoral Thesis (Tokyo University of Foreign Studies)

氏 名	平 寛多朗
学位の種類	博士（学術）
学位記番号	博甲第 239 号
学位授与の日付	2017 年 11 月 1 日
学位授与大学	東京外国語大学
博士学位論文題目	アラビア語文学史から見る 20 世紀のエジプトにおけるナショナリズム

Name	Taira, Kantaro
Name of Degree	Doctor of Philosophy (Humanities)
Degree Number	Ko-no. 239
Date	November 1, 2017
Grantor	Tokyo University of Foreign Studies, JAPAN
Title of Doctoral Thesis	Egyptian nationalism in the 20th century, as seen through the history of Arabic literature

アラビア語文学史から見る
20 世紀のエジプトにおけるナショナリズム

平 寛多朗

目次

序論

1. 20 世紀前半のエジプトとナショナリズム
2. 問題の所在と先行研究
3. 先行研究の問題点と本論文の分析対象

第 1 章 アラビア語とナショナリズム

- 1-1. フスハーとアーンミーヤ
- 1-1-1. フスハー
- 1-1-2. アーンミーヤ
- 1-2. パンイスラーム主義とアラビア語
- 1-3. アラブナショナリズムとアラビア語
- 1-4. 領土的ナショナリズムとアラビア語

第 2 章 1929 年度の教科書とナショナリズム

- 2-1. 1929 年度の教科書とアラブナショナリズム
- 2-2. 1929 年度の教科書とパンイスラーム主義
- 2-3. 1929 年度の教科書と領土的ナショナリズム
- 2-3-1. 文学史における領土的ナショナリズム
- 2-3-2. 文学史における領土的ナショナリズムとアラブナショナリズム

第 3 章 アラブ連合共和国時代における教科書のアラビア語文学史

- 3-1. アラビア語文学史とパンイスラーム主義
- 3-2. アラブ人的気質と反植民地主義
- 3-3. アラブ世界の中心としてのエジプト
- 3-3-1. 「散文」における領土的ナショナリズム
- 3-3-2. 「詩」における領土的ナショナリズム

第 4 章 研究者の編む文学史におけるナショナリズム

- 4-1. カウミーヤとナショナリズム
- 4-2. 研究者におけるカウムの見方
- 4-3. 領土的ナショナリズムにおけるアラブ意識

第 5 章 ヨルダンの研究者が示すナショナリズム

- 5-1. ヨルダンにおけるアラブナショナリズムの歴史的背景
- 5-2. ヨルダンの近代アラビア語文学史におけるカウム
- 5-3. ヨルダンの近代アラビア語文学史における二つのナショナリズムの包含関係

結論

参考文献

序論

本論文は、アラビア語文学史を分析対象としたエジプトのナショナリズム研究である。一般的にアラブ文学史と表現されるアラブ人の文学史を、本論文がアラビア語文学史としていることには理由がある。それは、誰にとっても母語ではない言語であるフスハー（正則語）というアラビア語を、エジプトが「国語」として選択し、その言語の文学の歴史を「我々」の言語文化の歴史としているためである¹。本論文では、母語ではない言語文化を選択しているということを強調するために、アラビア語文学史と表現している。では、その選択がフスハーというアラビア語を共通の言語とする共同体、すなわちアラブ人という民族への意識的な帰属意識を意味しているかという点、必ずしもそうではない。20 世紀前半のエジプトでは、ナイル河谷に広がる領土への帰属意識からエジプトの独自性を強調し、その歴史、文化はアラビア半島を起源とするアラブ人のものとは異なると主張するナショナリズムが主流であった。つまり、国語としてフスハーというアラブ人の言語を選択する一方で、歴史、文化的にはアラビア半島のアラブ人とは違うとするナショナリズムがエジプトで現れていたのである。そのような複雑な理解を必要とするエジプトのナショナリズムの姿を、具体的に明らかにすることが本論文の目的である。

実際、エジプトが上記のような領土的帰属意識を優先させたのは自明のことであると多くの研究がみなしてきた一方で、その実態は不明のままである。詳細な議論に入る前に、ここでは不明であるという点をより明確なものにするため、まず 20 世紀前半のエジプトにおけるナショナリズムの展開を、先行研究と資料を基にして簡単に概観しておく。

1. 20 世紀前半のエジプトとナショナリズム

20 世紀前半においてエジプトで主流となったナショナリズムは、イギリスからの独立を求める運動の中で生まれた。エジプトは 1882 年以降、イギリスの実質的な植民地となっていた。そのような支配に対し敢然と立ち向かい、エジプトの独立を声高に叫んだのがワタン党であった。ワタン党は、20 世紀初頭を代表するエジプトの政党であり、オスマン帝国との連帯を強めることで、イギリスの支配からの脱却を目指していた。このオスマン帝国への接近は、パンイスラーム主義的な観点からなされたものであった。オスマン帝国はカリフが統治する帝国であり、スンナ派・イスラーム世界における盟主的な存在であった²。ワタン党はムスリムに絶大的な影響力を持つカリフの支援を受けることで、イギリスからの独立を達成しようとしたのである。

このワタン党はパンイスラーム主義の政治的路線を取りつつも、エジプトという領土への帰属意識、つまり領土的ナショナリズムの潮流を 20 世紀初頭のエジプトに生み出した。その党首であった

¹ 国語という概念の使用については後述する。

² 16 世紀以降、エジプトはオスマン帝国に属する一地域であった。20 世紀初頭のエジプトでは、オスマン帝国の統治は名目的なものになっていたが、宗教的権威としての地位をオスマン帝国が失ったわけではない。そのことは 1924 年にアタチュルクによってカリフ制が廃止された際、エジプトで大きな議論が起きたことでも分かる。

ムスタファー・カーミル(1874－1908)は、自身の祖国愛を強調し、エジプトの人々の連帯を求めた人物として知られている。彼が演説の中で発した「もし私がエジプトの人間でなかったのなら、エジプトの人間になることを望んでいただろう」という言葉は、彼の強い祖国愛を示すものとしてあまりにも有名である。そのムスタファー・カーミルは、ワタン党の機関紙である『アル＝リワー』の中で次のように述べている。

高く声をあげて言おう。エジプトのムスリムとコプト教徒は一つの民族(umma)である。いやむしろ一つの家族だと言っていい。エジプトのムスリムの血管に流れる血は、コプト教徒に流れている血なのである。祖国への義務とはその住人たちがしっかりと団結すること(ittihād)なのだ³。

コプト教徒は、エジプトの人口の約 10%を占めると言われるエジプト土着のキリスト教徒である。ここでムスタファー・カーミルは、エジプトのキリスト教徒とムスリムが一つの共同体を形成し、共にエジプトという祖国を支える存在であることを強調しているのである。言い換えれば、エジプトで生まれ育った者は、宗教的帰属意識よりも、領土への帰属意識を優先すべきだという主張である。20 世紀初頭、パンイスラーム的な観点からオスマン帝国との連帯を重視する一方で、同時に宗教でも民族でもなく領土への帰属意識を強調する思想的潮流がエジプトで生み出されていたのである。

実際、同時期にはウンマ党⁴のルトフィー・アル＝サイイド(1872－1963)が、エジプトへの帰属意識から、エジプトの人々はファラオの子孫であると主張していた。彼は「私たちの連帯」というエッセイの中で次のように述べる。

私たちはエジプトのファラオの民であり、エジプトのアラブ人である。またエジプトのマムルークであり、エジプトのトルコ人なのである。言い換えれば私たちはエジプト人なのである。私たちが(ムハンマド・アリー朝の)副王一族の統治下にあることは、ファラオ一族の統治下にあるのと同じことなのだ⁵。

ここで言う「エジプトのマムルーク」、「エジプトのトルコ人」といった表現は、エジプトを支配した者たちを指している。つまり、ファラオから始まり、アラブ人王朝、チュルクス人などからなるマムルーク朝、そしてトルコ人が統治するオスマン朝へと展開するエジプトの歴史が示されている。そして、外からやって来るそのような様々な「外国人」支配者の統治にもかかわらず、エジプトの人々は変わることなく「エジプト人」であったことがここで強調されている。

ここで触れておかなければならないのが、エジプトでファラオ時代への関心が高まったのは 20 世紀以降であり、ルトフィー・アル＝サイイドのように積極的にエジプトの人々をファラオ時代と結びつ

³ [‘Abd al-Latīf 1995: 327]から引用。

⁴ ウンマ党はエジプトの社会改革を望む者たちによって 1907 年に結成された集団であり、その機関紙である日刊『ジャーリダ』を通してエジプトの人々の連帯の重要性を訴えた。

⁵ [al-Sayyid 2012: 57]。

けようとする姿勢は新しい現象であったということである。ファラオ時代の歴史が教育現場で教えられることはなく、それはエジプトにおいて半ば忘れられたものであったのである⁶。サラマ・ムーサー(1887-1958)の自伝はそのことを記録している。サラマ・ムーサーはフランスで暮らしていたときのことを回想し、フランス人にファラオの歴史について尋ねられた際、その質問に答えることができなかったと述懐している。そして、「私たちはその歴史について完全に無視してきたのだ」と述べている⁷。ファラオ時代にエジプトの人々の起源を求めるのは、エジプトという領土固有の性格、歴史を主張する運動、つまり領土的ナショナリズムの発展と共に現れた新しい考えなのである。

また、公教育における教育言語としてフスハーが選ばれたのは、ファラオ時代への関心が高まってきたこの時期である。当時教育相であり、後に領土的ナショナリズムの象徴的存在となるサアド・ザグルール(1860?-1927)は、1907年に初等教育の教育言語をフスハーとすることを決めた⁸。そしてこれ以降、教育の場では変わることなくフスハーが学ばれ、それは国語としての地位を守り続けてきた。

一方、ワタン党やウンマ党によって示された領土的ナショナリズムは、1919年革命によってエジプトにおけるナショナリズムの本流となった。1919年革命とは、独立を求めていたサアド・ザグルールら数名の政治家を、イギリスがマルタ島へと追放したことをきっかけに生じた大規模な抗議運動のことである。この抗議運動の重要性は、宗教的な違いを乗り越え、エジプトの人々を同じ領土に住む「エジプト国民」として団結させるものであったところにある。愛国的感情からコプト教徒とムスリムがそろってデモ行進に繰り出し、イギリスの取った行動は不当であると強く訴えた。そして、宗教に関わりなくエジプトに住む者たち全てが独立を望んでいることを示すため、イスラームを象徴する三日月とコプト教を象徴する十字架が一緒に描かれた旗が掲げられた。また因習的な社会の中で通常は自由に外出できなかった女性までも、この抗議運動に参加した。このような全国民的抗議運動を深刻に受け止めたイギリスは、1922年に条件付きではあるがエジプトの独立を一方的に宣言した。大衆の抗議によって独立を勝ち取った1919年革命は、エジプトへの祖国愛を高める結果となり、宗教的な帰属ではなく、領土的帰属によって国民を定義するような世俗的なエジプト国民という概念を、政治及び思想的な分野にもたらした。つまりこの革命によって領土的ナショナリズムがエジプトで主流となったのである。

「愛国教育(al-tarbiya al-waṭanīya)」という科目の登場は、1920年代に領土的ナショナリズムが政治分野において主流となったことを示す一つの例である。「愛国教育」は1925年に初等、中等教育に導入された科目である。この科目は憲法、国家(dawla)、政府(hukūma)といった議会政治を理解するのに必要な概念の学習を目的としているのだが、その中では愛国主義(waṭanīya)の重要性が強調されている。例えば、1938年度の「愛国教育」の教科書は、愛国主義を「真のナショナリズムの基本要素(mādda al-qaumīya al-ḥaqq)」であると述べ、「私たちが祖国に愛を捧げ、それが恵み

⁶ ターハー・フサインやアフマド・アミーンの自伝[フセイン 1973; アミーン 1990]からは、20世紀初頭のアズハルがイスラーム諸学のみを教える場所であり、ファラオ時代の歴史を教えるような場所ではなかったことが確認できる。

⁷ [Musa 1961: 50].

⁸ [Kelidar 1981: 16].

を受けたのなら喜び、悲劇がそれを襲ったのなら悲しむ」ことは義務であると述べている⁹。教科書は明らかに、エジプトという領土に帰属意識を持つことを生徒に求めている。1920年代、このような思想を展開する科目が教育システムの中に組み込まれたのである。

また1920年代から1930年代にかけて、アラビア半島を起源とするものとは異なる自分たちの文学、すなわち「カウム文学」(al-adab al-qaumī)を所有すべきであるという主張がエジプトで展開された¹⁰。なおカウムという概念に関しては四章で論じる。「カウム文学」、つまり民族の文学という思想の特徴は、エジプト生まれの文人であるニコラ・ユーセフ(1904–1976)の「私たちはカウム文学を所有しているのか？」というエッセイで確認できる。その中で彼は次のように述べている。

私たちはこの諸文学間におけるアラブ人の文学の中心性を無視してはいない。しかし今日までエジプトがカウム文学として採用していたその文学は、私たちとは関係のないものであり、結びつくものでもない。それはエジプトの生活や精神を表すものではないのだ¹¹。

この後でニコラ・ユーセフは、エジプトの人々は穏やかな枯れ谷、綿花や小麦の畑の中で暮らしており、テントやラクダと共に生きる者たちとは環境が異なることを強調する。従来のエジプトでは、アラビア半島に起源を持つアラビア語文学を「カウム文学」としてきた。しかし、それは言語がアラビア語であったとしても、アラビア半島という砂漠で生きる遊牧民の精神を映し出すものであり、エジプトの精神を映し出すものではない。エジプトの文学は、そのようなアラビア語文学とは、はっきりと区別される文学であるとニコラ・ユーセフは主張しているのである。

同様の思想的立場は、「カウム文学」という思想を支持する他のエッセイにも現れている。1930年代に活動した文人であるマフムード・アル＝イズバ・ムーサー(生没年不詳)は「エジプトの近代アラビア語文学」というエッセイの中で、「文学とは現代の政治的、社会的環境と結びつくものであり、文学者とはその環境における精神的状況を感じとる者である」と述べている¹²。これは、エジプトの近代アラビア語文学が異なる環境で暮らすアラブ人の文学とは結びつくものではないという主張である。またエジプトの新聞にエッセイを投稿していた文人であるムハンマド・アミーン・ハッスーナ(1909–1956)は、「カウム文学」はエジプト以外の地域に住むアラブ人の文学から独立していないと強調し、さらに当時の文人であるユーセフ・ハンナー(生没年不詳)は一つの共同体は他者とは違う特徴を持ち、それを描くことが「カウム文学」だと述べている¹³。これらは、エジ

⁹ [Rif'at and al-Bishrī 1938: 31-33].

¹⁰ 『アル＝シャーサ・アル＝ウスブーイーヤ』に掲載された「カウム文学の創出への呼びかけ」というエッセイでは次のように述べられている。「純粹にエジプトの文学を促進し、私たちの生活とかけ離れていないものを描いて欲しいという望みのもと、この新聞で私たちは次のような人に呼びかけている。地域の文学を創出することに関心がある全ての人、そして私たちの知性、考えと呼べるものに関心がある全ての人」[Muhammad 1996: 165]。本論文で使用した『アル＝シャーサ・アル＝ウスブーイーヤ』に掲載されたエッセイは[Muhammad 1996]から引用した。

¹¹ [Muhammad 1996: 162].

¹² [Muhammad 1996: 164].

¹³ [Muhammad 1996: 167-168].

プト特有の環境の中で生み出されるアラビア語文学は、他の地域のアラビア語文学とは全く性質が異なるという主張である。つまり、「カウム文学」の支持者は、エジプトの人々をアラビア半島や西アジアに住むアラブ人とは精神的にも文化的にも区別される存在であるとみなしたのである。

1920年代に展開したこのような思想は、西洋思想の影響を強く受けたものであったことを述べておかねばならない。特にフランスのイポリット・テーヌ(1823－1893)の思想的影響は強く、例えば「カウム文学」という思想を展開したフサイン・ハイカル(1888－1956)の著作では、それが明らかである¹⁴。また国語として「アラビア語」教育を行う教科書の著者であるアフマド・ダイフ(1880－1945)やアフマド・アミン(1886－1954)の著作にもテーヌの名前は現れており、1920年代当時、彼の思想がエジプトの知識人の間で広く浸透していたことが窺える¹⁵。テーヌは19世紀に歴史家、思想家として活躍し、ある文化を形成させるのは人種(*la race*)・環境(*la milieu*)・時代(*le moment*)の三要素であると主張した人物である。ここで言う環境は、社会的環境を意味するのと同時に、地理的環境をも意味している。テーヌによれば、この環境はそこに住む者たちの精神形成に大きく関与する重要な要素の一つである¹⁶。環境によって形成された精神は、各時代の社会的情勢によって生み出される時代精神と混ざること、その土地固有の精神、言い換えれば民族的精神を生み出すとテーヌは主張したのである。エジプトの知識人はテーヌの思想を土台として、エジプト固有の環境を強調し、エジプトには特有の精神が存在することを示そうとした。

このように愛国精神、エジプトの固有性が強調される一方で、20世紀前半におけるエジプトでは、アラブ人の連帯を主張するような言説、言い換えればアラブナショナリズムを支持するような言説は、政治家、著名な知識人の間ではほとんど見ることができない。特に第一次世界大戦以前にはそれが顕著であり、むしろエジプトの政治家は他の地域のアラブ人に対して優越感を抱き、彼らを見下す傾向があった¹⁷。また20世紀初頭のエジプトでは「アラブ(‘arab)」という語はベドウィン指着して使用されており¹⁸、預言者ムハンマドの時代から変わることなく遊牧を続け、前近代的な社会の中で暮らし続ける者たちへの蔑視の視線を含むものであった¹⁹。エジプトの政治家にとってアラブ人とは文化的に遅れた地域の人々のことであり、近代化したエジプトの人々がそれらの人々と連帯するというような考えは、その頭の中には微塵も存在しなかったのである。サアド・ザグルールが「ひとつ

¹⁴ 例えば、女性解放運動の先駆的存在として知られるカーシム・アミン(1863－1908)を論じたエッセイ[Haykal, M. 2014: 65-66]の中でテーヌの思想の影響を確認できる。このエッセイを収録した『エジプト、西洋人物伝』は、エジプトと西洋の著名な人物を紹介したものである。その中では、西洋の代表的な人物としてベートーベン、シェイクスピア、ロマン派詩人のシェリーといった芸術家と共にテーヌが取り上げられている。著名な芸術家たちの中に芸術家ではないテーヌを入れたところに、ハイカルが西洋思想を代表する人物としてテーヌをみなしていたことがはっきりと表れている。

¹⁵ 1921年に現在のカイロ大学での講義をまとめた『アラブの修辞学入門』の中でテーヌの思想についてアフマド・ダイフは論じている[Dayf, A. 1921: 140]。また文学に関する批評についてまとめたアフマド・アミンの『文学批評』でも、テーヌの思想の影響を確認できる[Amīn 1967: 24]。

¹⁶ テーヌの思想に関しては[テエヌ 1953]を参照。

¹⁷ [Gershoni and Jankowski 1989: 16, 50-52]。

¹⁸ [Suleiman 2003: 115]。

¹⁹ 14世紀のイブン・ハルドゥーンの著書でもこの言葉は明らかに蔑視の視線が含まれている[田村 1964: 218, 262]。

ゼロを他のゼロに加えてもゼロの集まりしか手に入れることができない」とアラブ人の連帯について述べたことは、このような意味でのアラブ人に対するエジプトの政治家の態度を明確に示すものとしてしばしば言及される²⁰。

そのようなアラブ人を見下す傾向は、アッバース・マフムード・アル＝アッカード(1889－1964)にも見て取ることができる。アッカードは、20 世紀前半に新しい詩の展開をエジプトにもたらすと共に、精力的に評論活動を行った知識人である。そのアッカードは、アラブ人は西洋人よりも想像力において劣る民族であると述べ、アラブ人の文学的弱さはその民族的欠点から生じているとみなしていた²¹。当然、アッカードの言うアラブ人にはエジプトの者たちは含まれておらず、この言説の背後にはアラブに対するエジプトの優越性という視点が存在している²²。

このように 20 世紀前半におけるエジプトの政治家、知識人が示すナショナリズムは、宗教でも民族でもなく、第一にエジプトという領土に帰属意識を示す領土的ナショナリズムであった。ムスタファア・カーミルの言説に見られるように、それはオスマン帝国との宗教的つながりが残るような時代においても既に見られる。そのナショナリズムの中では、エジプトの固有性が主張される一方で、アラブ人との連帯を拒否する姿勢が示されていた。確かに、1930 年代半ば以降、パレスチナ問題からアラブ人としての同胞意識がエジプトで高まり、民族的な連帯を主張する声が現れ始めはしたが²³、やはり主流であったのは領土的ナショナリズムであり、1950 年代以前のエジプトでは、エジプト以外の地域に対しては全体的には無関心であったのである²⁴。アラブナショナリズムが国是となり、首都であるカイロが民族的統一を目指すアラブ人の運動の中心地となるのは、ナーセルが大統領となる 1956 年を待たねばならなかったのである。

2. 問題の所在と先行研究

以上のように、20 世紀前半のエジプトでは領土への帰属意識を最優先する思想が現れ、エジプトの独自性を強調するナショナリズムが主流となっていた。そしてその一方で、歴史的、文化的な違いからアラブ人とは距離を取ろうとする姿勢が取られていた。しかし、このようなエジプトにおけるナ

²⁰ 例えば[Talhami 1992: 9; 山内 1993: 209]。

²¹ [Sameh 1974: 30]。

²² このような主張の背景にはフランスのエルネスト・ルナン(1823－1892)の思想の影響があったと考えられる。ルナンは、民族には固有の精神があると信じ、文献学という学問を通じ、セム族に対するアーリア族の民族的優越性を強調していた。ルナンにとってセム族に属するアラブ人は西洋人よりも「劣った民族」であり、その精神は西洋人よりも貧弱なものであった。そのような視点は、エジプトにおける「アラブ」に対するイメージと重なるものがあり、その精神性を見下すアッカードの発言につながったと考えられる。しかしアッカードはその後、アラブ人の文化的遺産を積極的に肯定するようになり、1946 年には『ヨーロッパ文明におけるアラブの影響』[‘Aqqād 1963]という著作を残している。

²³ コプト教徒の政治家であるマクラム・オベイドは『アル＝ヒラール』にエジプトの者はアラブ人であると主張するエッセイを 1939 年に投稿した。そのエッセイの中でマクラム・オベイドは、アラブ人の歴史、文化は統一的であり連続するものであると主張した[Talhami 1992: 17]。

²⁴ [Talhami 1992: 18; Jankowski 2002: 179; Dawisha 2003: 136]。

ショナリズムの展開は、次のような疑問を生じさせる。アラブ人という民族の言語を国語とする選択は、領土的ナショナリズムによって示される思想と、どのような整合性が取られているのであろうかという疑問である。既に述べたように、エジプトの国語として選択されたのは、エジプト固有の言語でもなく、エジプトで生まれた者にとっては母語でもない、フスハーというアラビア語である。また、一章で詳しく見るが、フスハーという言語は、アラブ人という民族そのものを定義づける言語である。そのため、フスハーを国語として選択することは、アラブ人という民族への帰属意識を第一に選択することと同じになる可能性が常にあり、領土的ナショナリズムが示す思想とは矛盾してしまう危険性を孕むのである。

フスハーを国語とするこの選択は、不思議なことに、エジプトの固有性を強調する領土的ナショナリズムの支持者にとって問題となることはなかった。実際、「カウム文学」という思想を展開したフサイン・ハイカルや、エジプトをアラブの歴史、文化から切り離そうとする立場を最も顕著に示す例として言及されるターハー・フサインは、教育相としてエジプトの教育に関わったが、その在任期間中に教育言語をエジプト固有のアラビア語方言であるアーンミーヤ(口語／方言)に変更しようとはしていない。また、アーンミーヤを国語とするような継続的な運動もエジプトでは起きていない²⁵。確かにルトフィー・アル＝サイイドやサラマ・ムーサーといった政治家、知識人は、アーンミーヤをエジプトの言語にするべきであると主張した。しかし彼らが実際に選択しているのは、アーンミーヤではなくフスハーなのである。彼らの主張については、一章で詳しく論じる。

フスハーが国語として選択されたという事実を考慮に入れてエジプトのナショナリズムを見た場合、20世紀前半のエジプトでは領土的帰属意識が優先されていたということは必ずしも自明なものとはならない。エジプトのナショナリズムについて理解するためには、エジプトにはファラオ時代から続く固有の歴史があると主張し、エジプト独自の文学創出を訴えた領土的ナショナリズムにおいて、なぜ言語だけがエジプトの言語ではなく、アラブ人という民族の言語なのかということについて明らかにしなければならない。言い換えれば、領土的ナショナリズムが主流であったにもかかわらず、なぜフスハーが国語となったのかという点を説明する必要がある。

とはいえ、エジプトという領土への帰属を選択することは、アラブ人という民族への帰属意識あるいはイスラーム共同体への宗教的帰属意識を消滅させることを必ずしも意味しない。エジプトという領土への帰属意識を持ちながら、同時に宗教的共同体やアラブ人という民族的共同体へ帰属意識を持つことは十分可能である。ここで述べているのは、そのようなアイデンティティーの多元的な性格のうち、国民を定義することにおいて何を最重要視するのかという選択の問題である。領土的ナショナリズムにおいて最も重要視されているのは、宗教的信仰でも民族的性格でもなく、エジプトの固有性であった。それにもかかわらず、なぜ言語はエジプト固有のものが選択されないのであろうか。エジプトの人々はファラオの子孫であると同時にアラブ人であるという意識を持つ、というよ

²⁵ サーレ・アーデル・アミンの研究は、アーンミーヤを書き言葉として使用する試みがエジプトで存在したことを明らかにしている[アミン 1999]。しかしその試みは、娯楽的なメディアか小説の会話に限定されている。またそれは、アーンミーヤを国語とすることを目指した継続的な運動でもなかった。

うなアイデンティティーの多元的な性格を述べただけでは、なぜ言語だけがアラブ人のものを選択しているのかということについて何一つ説明したことにはならない。

先行研究は、本論文が提示する問いに何ら答えを与えてくれない。チャールズ・ウェンデルの研究は、領土的ナショナリズムの先駆的存在であるルトフィー・アル＝サイイドに焦点を当て、国民形成という観点から彼がアーンミーヤをエジプトの言語とすることを主張したと指摘する。しかし、ルトフィー・アル＝サイイドがアーンミーヤを文学に使用するための言語として選択しなかったことについて、「彼は断固として拒否した」と述べるにとどまり、領土的ナショナリズムと言語の関係に関して、それ以上議論を展開していない²⁶。フサイン・ハイカルを分析することでエジプトの知識人の思想的展開を示そうとしたチャールズ・スミスも、1920年代のフサイン・ハイカルは「ファラオ主義者」であったと述べるにとどまり、エジプト独自の歴史を主張する思想とアラブ人の言語を国語とする選択が、どのように折り合いをつけていたのかに関して言及はない²⁷。その他にもガーダ・ハーシム・タルハミーの研究が、エジプトにおける国民意識の形成過程を素描しているが、領土的ナショナリズムの思想の下でなぜフスハーが国語となったのかについてはやはり触れていない²⁸。

国語としてアラブ人の言語を選択しているという事実は、エジプト人が我々もまたアラブ人であるという意識を持ち、エジプトがアラブナショナリズムの潮流にあったということになるにもかかわらず、しかしアラブナショナリズムの起源、展開を追った研究が、そのような観点から20世紀前半のエジプトを取り上げることはない。実際、ゼイン・ゼイン、ウィリアム・クリーブランドといったアラブナショナリズムの展開を追った古典的な研究は、20世紀前半のエジプトを言及するに値しない地域とみなしている²⁹。より近年の研究に関しても同様であり、バッサーム・ティービーやアディード・ダウイシャの研究は、アラブナショナリズムの潮流とは関係のなかった地域として1950年代以前のエジプトを扱っている³⁰。これらの研究は、その時代のエジプトでは領土的ナショナリズムが主流であったと自明のごとくみなしており、エジプトの歴史、文化はアラブと異なると主張する一方で、国語としてアラブ人の言語が選択されたという矛盾に関して一切説明することはないのである。

イスラエル・ゲルショニーとジェイムス・ジャンコウスキーの研究は、主に文芸誌に現れた知識人の言説に焦点を当て、1920年代における領土的ナショナリズムが、よりアラブ・イスラーム的な価値観を含むナショナリズムへと1930年代に変化していった過程を追っている³¹。言い換えれば、領土的ナショナリズムからアラブナショナリズムへとシフトしていった要因を探ろうとしている。彼らの分析によれば、従来とは異なる社会階級出身の人々が1930年代に新しく知識人となり、知識人という社会集団が拡大することによってナショナリズムがよりアラブ・イスラーム的なものへと変質する現象が

²⁶ [Wendell 1972: 276-280].

²⁷ [Smith 1983: 89].

²⁸ [Talhimi 1992: 1-25].

²⁹ [Zeine 1966; Cleveland 1971]. これらの研究では、アラブナショナリズムによる運動の起源を、20世紀前半におけるレバノン、シリアでのアラブ人の活動に求め、その地域の知識人の言説を紹介するとともに、最終的にシリアのサーティウ・アル＝フスリー言説に焦点を当てている。これは彼を、アラブナショナリズムに関する最も重要な理論家とみすためである。

³⁰ [Tibi 1997; Dawisha 2003].

³¹ [Gershoni and Jankowski 1987; Gershoni and Jankowski 1995].

起きた。新しく知識人となった人々は、それまでの知識人とは異なり、イポリット・テーヌのような西洋思想に馴染みが薄く、アラブ・イスラーム的な価値観により親しんでいた。その結果、エジプトの思想的潮流は、西洋思想の影響を受けたナショナリズムから、よりアラブ・イスラーム的なナショナリズムへとシフトしていったとイスラエル・ゲルショニーとジェイムス・ジャンコウスキーは主張している。このような説明は、ナショナリズムが変容していった一要因を示すものではある。しかし、やはり国語が一貫してアラブ人という民族の言語であり続けた理由を説明するものではない。

このように領土的ナショナリズムが主流であったにもかかわらず、なぜエジプトの言語であるアーメンミーヤが選択されず、エジプト生まれの者にとって母語ではないフスハーが国語になったのかについて説明している先行研究がないのは問題である。なぜならば、その理由によってはエジプトの近代史に対する認識を修正する必要があるためである。既に見たように、既存のエジプトのナショナリズムに関する研究では、領土的ナショナリズムが優勢であった時代のエジプトにはアラブ人としての意識があたかも存在せず、ナーセルの出現と共に突如として現れたかのように描く傾向がある。しかし、もし仮にアラブ人という民族への帰属意識からフスハーが国語として選択されていたとすれば、エジプトでは20世紀初頭からその帰属意識を前提として国民形成が行われてきたことになり、そのような歴史の見方は修正される必要がある。

また、1970年代のエジプトに突如として現れた、イスラーム的価値観を前面に押し出す政治活動及び文化現象に対する認識を改めなければならない可能性もある。従来の研究では、この現象を世俗主義への反発に伴う宗教の復権と捉え、「イスラーム復興」あるいは「イスラーム主義」と呼んできた³²。当然、このような捉え方は、20世紀前半のエジプトは西洋社会をモデルとした世俗的な国民国家のあり方を求めており、その中ではムスリムとしてのアイデンティティーよりも、領土への帰属意識が優先されていたということが前提となっている。しかしもしイスラームという宗教の観点からクルアーンの言語であるアラビア語、すなわちフスハーが国語として選択されていたのなら、必ずしも宗教的アイデンティティーの上位に領土的帰属意識が置かれていたとは言えない。エジプト国民という概念が常にムスリムという意識と分かち難いものとして存在していたのなら、アイデンティティーの拠り所としてイスラームを重要視する現象を、「復興」と表現することは適切ではない。

本論文はこのような問題意識から、領土的ナショナリズムが主流であった1920年代から、アラブナショナリズムが一つの頂点を迎えたアラブ連合共和国時代までの期間を対象に、アラビア語が国語として選択された理由を明らかにすることを目的として、エジプトで幅広く受容され、なおかつ具体的なイメージを伴って現れたナショナリズムを分析している。本論文は、対象とする期間のエジ

³² 例えば[小杉 1994: 291-292]。大塚和夫は、近代西洋的生活様式が浸透した後、自らのアイデンティティーの根拠としてイスラームを再び重要視する社会的、文化的な現象をイスラーム復興と定義している[大塚 2004: 13-15]。また西洋の影響を受けつつ、あえてイスラームを自らの政治思想として選択し、社会変革を求める運動をイスラーム主義と定義している[大塚 2004: 10-11]。ジル・ケペルは、20世紀前半をナショナリズムの時代であり、「宗教を私的領域に限定するという態度」、つまり世俗主義を目指した時代であったとみなしている。そしてその時代の否定としてイスラーム主義が現れたと述べる[ケペル 2006: 6-9]。また池内恵は、様々な社会問題に答えることができなかった近代西洋の価値、理念への失望が「イスラームが解決だ」と主張するイスラーム主義を生んだと述べている[池内 2002: 83-84]。

プトでは、領土的ナショナリズムの影響を受けつつも、実際にはアラブナショナリズムが主流であったという仮説を立てている。1920年代から変わることなくエジプトはアラブナショナリズムの路線にあり、その延長線上にナーセルを指導者としてアラブの統一を主張した1950年代のエジプトがあるという仮説である。言い換えれば、領土的ナショナリズムの主張とは裏腹に、その要素を部分的に取り入れつつ、実際はアラブ人という民族の一部であるという意識が根底から拭い去られたことは一度もなく、その中で国民という概念が形成されていったという考え方である。それであれば、エジプトでフスハーというアラビア語が国語として選択されたことについても、1930年代半ばに民族的意識が高まり、1950年代にその政治的方向性が圧倒的な国民の支持を得たことに関しても説明がつく。本論文ではこの仮説を証明するため、国語としての「アラビア語」教育で示される言語文化の歴史、すなわちアラビア語文学史を中心に分析を行っている。

3. 先行研究の問題点と本論文の分析対象

中東現代史の専門家であるロジャー・オーウェンが正しく指摘しているように、アラブナショナリズムに関する研究の多くは、数人の知識人の言説を取り上げ、そこに現れた思想を分析することで歴史的展開の要因を探ろうとする傾向があった。そのような研究では、最も重要な知識人が恣意的に規定され、その人物に見られる思想こそが歴史の方向性を決定づけるものであったかのように認識される可能性を否定できない³³。バッサーム・ティービーの研究がその典型であり、アラブナショナリズムという思想をサーティウ・アル＝フスリー思想と同義であるかのように扱っている。この傾向はエジプトのナショナリズムに関する研究においても見られるものであり、例えば先に挙げたイスラエル・ゲルショニーとジェイムス・ジャンコウスキーも、複数の文芸雑誌で現れた知識人の言説を分析するという手法を取っている。

知識人の言説を主要な対象として、ある時代の社会的方向性を分析しようとするこのような研究手法に関しては、一つの大きな問題点がある。それは、分析を通して得られる思想と、実際の社会とのつながりが不明な点である。言い換えれば、ある知識人の言説で見られる思想が、どの程度社会に直接影響を与えるものなのか、また同時代あるいはその後の時代の社会において、具体的に何かを変えるようなものであったのかについて、確固とした論拠を示しながら論証することは難しい。また、その思想が示す方向性が、社会においてどのような位置付けにあるものなのかに関しても不明瞭となりがちである。それがあつた時代の社会全体の方向性を象徴するものであり、特定の文芸雑誌、あるいは一部の知識人のグループのみに見られたものではないことを示すためには、社会全体を視野に入れることができるような、より包括的な研究手法が必要となる。

本論文では先行研究が示す問題点を考慮し、より社会と密接に結びついた材料を取り上げている。本論文が主要な分析対象とするのは、中等教育で使用された「国語」を学ぶ科目としての「アラビア語」の教科書である。当然ではあるが、学校教育における教科書はどんな書物よりも多くの「読者」を有しており、その読者に熟読することを求めるものである。さらに、エジプトにおける「アラビア

³³ [オーウェン 2015: 105].

語」の教科書は一種類しか存在しない国定教科書である³⁴。このことは、この教科書によって示された言語に関する歴史認識及びナショナリズムの方向性が、幅広くエジプトで共有されることを意味していることは言うまでもない。また、本論文が対象とする 1920 年代から 1960 年代初頭までの時代において、情報を得る手段は今と比べて極めて限定的であったことは指摘しておかねばならない。情報という観点において、その時代の教科書が持つ意味は、今日においてよりもはるかに大きなものであり、教育を修了する過程の中で、それが示す「我々」の歴史、文化が多くの人に受容されていたとしても何ら不思議ではない。つまり、教科書は国民という概念の形成において直接的で、かつ極めて大きな影響力を持っているのである。本論文が中等教育の教科書を対象とするのは、専攻する学問分野によって学ぶものが異なる大学教育の前であり、同一の知識が幅広く共有される最後の場だからである³⁵。

本論文は名目的であれ、エジプトがイギリスから独立を果たした 1923 年から、シリアがアラブ連合共和国から離脱した 1961 年までを対象としている。既に述べた通り、この時期のエジプトでは、異なる二つのナショナリズムの潮流が生じた。1919 年革命を契機としてエジプトで主流となった領土的ナショナリズムと、ナーセル政権の下で興隆したアラブナショナリズムである。アラブ連合共和国は、このアラブナショナリズムの結果の一つであり、エジプトとシリアが合併して誕生した国である。

本論文ではこの時期の教科書の中から、分析対象として 1929 年度と 1960 年度の教科書を選んでいる³⁶。これらの教科書は、領土的ナショナリズムとアラブナショナリズムの高まりがそれぞれ頂点に達した時期に刊行されている。エジプトの独自性を最も強く主張する「カウム文学」という思想が雑誌などで声高に主張され始めたのは 1930 年頃であることを考えると、その前年である 1929 年度の教科書は、領土的ナショナリズムの高まりが頂点に達している時期に刊行されたものということになる。また 1960 年度の教科書は、アラブ連合共和国が解体する直前に出されたものであり、アラブナショナリズムが一つの頂点を迎えた時代に刊行されている。本論文では、それぞれのナショナリズムを象徴する時代に刊行された教科書を取り上げ比較することで、その内容にどのような変化があったのか、あるいはどのような点が時代的な影響を受けなかったのかをあぶり出し、それを通して

³⁴ 2012 年 2 月 21 日に筆者が教育省内で行った、「アラビア語」の教科書の顧問であるアフマド・シャラビー氏とのインタビューによる。またエジプト教育省敷地内にある教育博物館が記録した資料では、「国語」教科における各科目の教科書は一種類しか記録されていない。これは教育省の管轄する教育施設において使用されていた教科書が一種類しか存在しなかったことを意味する。

³⁵ 本論文が取り上げるのは、教育省の管轄する中等教育用の教科書である。アズハル機構の作成する教科書は本論文では取り上げない。アズハル機構は政府の教育省の管轄から離れ、初等、中等教育に関する独自のカリキュラムを策定しているが、その管轄下にある教育機関では、基本的にムスリム以外の生徒の受け入れを行っていない。このことは、アズハル機構の教育システムからエジプト国内のコプト教徒が排除されていることを意味している。本論文は、エジプト生まれの者全てを対象としたナショナリズムを明らかにしようとしているため、ムスリムのみを対象としたアズハル機構の教科書は扱っていない。

³⁶ 1929 年度の教科書は、一冊でジャーヒーリーヤ時代から近代までを述べているが、1960 年度の教科書は、三冊に分かれており一年から三年の各学年で一冊ずつ学ぶようになっている。二年次、三年次は 1960 年度のものを使用しているが、一年次に関しては 1961 年度のものを使用している。

エジプトにおけるナショナリズムの特徴及びその変遷を明らかにする。

本論文が扱うのは、国語教育を行う教科としての「アラビア語」の教科書のうち、アラビア語文学史を扱う教科書である。「アラビア語」という教科は、1920年代から大きく分けて二つの科目で構成されていた。アラビア語文学史を学び、文学の歴史的展開を理解する科目と、短いエッセイを読み読解力を高める科目である³⁷。本論文では次の二点から、文学史を学ぶために編まれた教科書进行分析の対象にしている。一点目は、文学史の学習が「アラビア語」の中心となる科目であるという点である。例えば教育省から出された1961年度の教育指導要綱では、文系(al-qism al-adabī)の三年次ではエッセイの読解が週二時間であるとされているのに対して、文学史の学習は週四時間とされている。理系(al-qism al-‘ilmī)の三年次は週にエッセイの読解、文学史の学習が各二時間となっているが、これは文学史の学習が理系においても求められていることを意味するものである³⁸。言い換えれば、「我々」の言語文化の歴史は、文学とは全く関係のない道に進む者も共有しなければならないという認識が示されている。文学史の学習は、文系においても理系においても「アラビア語」の中心をなす学習なのである。

二点目は、一般的に文学史というものが特定の時代のナショナリズムの傾向を強く反映するという性質を有している点である。文学史が、文学作品自体の客観的価値によって構成されるのではなく、各時代の思想的風潮を受けて恣意的に構成されることは、日本における文学史研究によっても明らかにされている。例えば、日清戦争を境に日本人による漢文文学はその比重が軽くなり、「日本文学」から排除される傾向にあると鈴木貞美は指摘している。これは日本における中国文化の影響を減らすのと同時に、「純粋な日本文化」とは日本語によるもの以外ありえないという時代的な意識を表している³⁹。またハルネ・シラオは、西洋の文学史に「日本文学」の歴史を対応させるべく、中世を通じて事実上無視されていた『竹取物語』が、日本における物語の祖となったと主張する⁴⁰。このような変化が、西洋と同等である日本文化を強調するために起きたものであることは言うまでもない⁴¹。文学史とは包摂と排除を通して「我々」の文化の歴史を作る行為に他ならない。それは「我々」の言語、文化、歴史とは何であり、どのように歴史を認識すべきなのかを示すものなのである。

本論文が分析対象とする教科書のアラビア語文学史もまた、「我々」の言語文化として幅広く読まれ、共有される知識である一方、歴史という具体的なイメージを伴って、特定の時代のナショナリズムの方向性を映し出す。本論文では一章においてまず、議論の前提となるパンイスラーム主義、アラブナショナリズム、領土的ナショナリズムの思想的特徴を言語的観点から概観する。そして二章、

³⁷ 1960年代になると一年をかけて長編小説を一つ読む授業が加わる。

³⁸ [Wizāra al-Tarbīya wa al-Ta‘līm n.d.: 67].

³⁹ [鈴木 1998: 222-238].

⁴⁰ [シラネ 1999: 21-22].

⁴¹ 明治23年、日本で最初の西洋的な文学史を標榜する三上参次らの『日本文学史』は、「首尾貫徹せる、完全なる文学史を有し得る国」は西洋ではイギリス、フランス及び古代ギリシアのみであり、日本はそれらの国と比較するに値する「完全なる文学史を有し得る国」であると述べている[鈴木 1998: 220-221]。

三章で教科書の分析を行う。本論文はこれら二つの章を通して、1929年度、1960年度の「アラビア語」教科書では、領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムと重なり合っていることを明らかにする。時代に関係なく、教科書は同様のナショナリズムを示しているのである。四章では教育省の管轄する教科書とは別の場で示されたアラビア語文学史を複数取り上げる。これは、教科書が示すナショナリズムが政権の政治的方向性を反映しただけのものなのか、あるいは教科書以外の媒体で示されたアラビア語文学史においても共有されるものであるのかを確認するためである。そして五章では、ヨルダンで刊行されたヨルダンのアラビア語文学史を取り上げる。これはエジプトとヨルダンのアラビア語文学史を比較することで、アラビア語文学史は地域に関係なく同じ性質のアラブナショナリズムを示すものではなく、地域特有の背景を反映したアラブナショナリズムを示すということを確認し、エジプトのアラビア語文学史が示すものが、エジプト特有のアラブナショナリズムであることを明らかにするためである。

本論に入る前に、本論文で使用しているいくつかの用語の定義をしておきたい。まず本論文の議論の中心となるナショナリズムについて定義する。「ナショナリズム」については多様な定義が可能であるが、政治的単位 (political unit) と民族的な単位 (national unit) を一致させようとするところから生じる独立、あるいは統一運動というゲルナーの定義が最も一般的であろう⁴²。運動の結果、ひとたび国家が成立すると、その中で現れた政治的単位と民族的な単位の結びつきは、国家の政治的正統性を示すイデオロギーとなり、「民族の歴史」あるいは「国民の歴史」と姿を変え、国家に属する者が学ばなければならないものとなる⁴³。本論文では、この定義の中における「民族的な単位」の部分に焦点を当てている。なぜなら、その単位は個人によって捉え方が異なるものであり、その違いが多様な思想、運動を生み出していると本論文は考えているからである。そのような観点から本論文は統一的な民族的な単位を作ろうとする行為、言い換えれば人々を特定の歴史、文化に帰属させようとする主張をナショナリズムと定義する。そしてアラビア半島を起源とするアラブ人の歴史、文化に人々を帰属させようとするものをアラブナショナリズム⁴⁴、イスラーム的な価値観が支配

⁴² [ゲルナー 2000]。ここで言う政治的単位とは、端的には国家を指す。この定義に従うと、民族の分布範囲が既存の国家よりも大きい場合、分布状況に即した統一を求める運動となる。反対に民族の分布範囲が既存の国家よりも小さい場合、これまで属していた国家からの独立を求める運動となる[塩川 2008: 20-23]。この政治的単位は様々な政治的イデオロギーと結びつき、ナショナリズムを地域によって異なる多様なものになっている。

⁴³ 王朝など近代以前から存在した既存の支配勢力が、教育を通してその統治の正統性を確立しようとするナショナリズムを、一般的には公定ナショナリズム (official nationalism) と呼ぶ。ベネディクト・アンダーソンは、20 世紀の「ナショナリズム」は極めてモジュール的性格を持っており、国民主義指導者は公定ナショナリズムをモデルとして教育システムを導入し、「国民」という概念を形成してきたと指摘する[アンダーソン 1997: 212]。

⁴⁴ アラブナショナリズムは通常、民族的帰属意識、民族自決権を含めたアラブ人の正当な権利を求める運動、そして既存の国境線を否定する「アラブ人国家」の建設を目指す運動の三つの要素を含む概念として使用される。例えば、加藤博はアラブナショナリズムを、自らを「アラブ」と意識し、この「アラブ」意識に基づいてアラブ世界の統一を求める思想、運動であると定義している[加藤 1992: 341-354]。また、[Chalala 1987]が描くアラブナショナリズムに関する研究の歴史は、アラブナショナリズムが、この三つの要素に焦点を当てて研究されてきたことを示している。実際、帰属意識の観点からアラブナショナリズムの起源が探られ、ワッハーブ、タフターウィ、ラシード・リダー、カ

する共同体に帰属させようとするものをパンイスラーム主義、特定の領土に現れた歴史、文化へ帰属させようとするものを領土的ナショナリズムと定義する。

次に文学史についてであるが、本論文は文学史を、「解釈共同体」を構成する人物たちによる著作であり、「正しい」文学の歴史を生み出すのに寄与するものと定義する。この定義はスタンリー・フィッシュの考えを基にしている。スタンリー・フィッシュは「正しい」文学の解釈とは一読者に委ねられるものではなく、大学機関の文学研究者からなる「解釈共同体」によって決められるものだと主張した⁴⁵。これは文学の歴史にも当てはまるものである。「解釈共同体」を構成する人物たちの作る歴史が、権威あるものとなり「正しい」文学の歴史となる。また教育現場で教えられるのが「正しい」文学史であるとすれば、このような「正しい」歴史を生み出した権威ある人物たちによる文学の歴史的展開を追った研究にも目配りしなければならない。

また本論文では、国語という用語はエジプトの公用語を指して使用する。国語という概念は、日本の近代化の過程の中で生まれた独自の概念である。そのため、国語という用語を公用語としてのアラビア語に使用するのとは、本来であるならば不適切である。しかし、本論文では日本語と同義で使用される今日の国語という概念が、日本が国民国家建設の道を歩む中で、日本語と日本の優越性を主張する「国体」とが結びつく形で生まれたことに着目し、国語という用語を使用している⁴⁶。国語という概念は、言い換えれば、どのように自国を捉えるのかという認識を含んでいる。本論文で見えていくように、アラビア語を学ぶ授業は、言語を学ぶだけでなく、正にエジプトがどのような国であるのかを学ぶための授業である。この点を強調するために、本論文ではエジプトの公用語に対して国語という用語を使用する。

最後に本論文におけるアラビア語の転写について述べておく。アラビア語の転写は、ハンス・ヴェーアの辞書の方式に従ったが、人名に関しては一般的に定着している表記を採用した。例えば、ナーセル(nāṣir)はハンス・ヴェーアの辞書の方式に従えばナーシルとなるが、本論文ではナーセルとしている。また、名前が長いものに関しては、繰り返し言及する際には、基本的には祖父の名前、あるいは父親と祖父の名前のみを表記した。その際、定冠詞「アル＝」が先頭に来る場合、定冠詞は省略した。また、それでも煩雑となるような場合には、単にファーストネームだけを表記した。

ワーキビーなどがその始まりであると主張された。またアラブナショナリズム研究の中で言及される、オスマン帝国下で起きたレバノン、シリアの運動や、チュニジアで起きた青年チュニジアの運動、またパレスチナのアラブ人に対するユダヤ人入植に対する非難は、アラブ人という民族共同体の正当な権利を求める運動である。アラブ人の統一的な国家を求める運動は汎アラブ主義と一般的に呼ばれるものであり、ナーセル主義やバアス党の政治が該当する。

⁴⁵ スタンリー・フィッシュと「解釈共同体」については[フィッシュ 1992]を参照。

⁴⁶ 国語という概念の成立過程に関しては[イ 2012]を参照。

1 章. アラビア語とナショナリズム

既に述べた通り、エジプトではあたかもそれが当然であるかのようにフスハーが国語として選ばれ、その選択が大きな議論を生むこともなく受け入れられてきた。パンイスラーム主義、アラブナショナリズム、領土的ナショナリズムの三つのナショナリズムは、お互いに異なる共同体のあり方を求めているにもかかわらず、アラビア語を共同体の言語として選択する点においては一致しているのである。つまり言語という点においては、その三つのナショナリズムに違いはなく、言語的選択からだけでは国語として「アラビア語」教育を行う教科書が示すナショナリズムを分類することはできない。しかし各ナショナリズムとアラビア語の関係は実は一様ではない。そのためアラビア語と各ナショナリズムの固有の関係を確認しておく必要がある。この章では、各々の著名なナショナリズムの支持者の言説を取り上げることで、どのような主張の下で各ナショナリズムがアラビア語を共同体の言語としているのかを見る。

1 節. フスハーとアーンミーヤ

パンイスラーム主義、アラブナショナリズム、そして領土的ナショナリズムと言語の関係を見る前に、まずアラビア語という言語について簡単に見ておきたい。フスハーとアーンミーヤについては既に触れたが再度説明しておく。アラブ社会では公的な場で使うフスハーと、日常的な生活で使用するアーンミーヤという二種類のアラビア語が使用されている。この二種類のアラビア語は、社会的な役割が全く異なるものであり、使用される場面において使い分けられる。後で見るように、パンイスラーム主義であれ、アラブナショナリズムであれ、領土的ナショナリズムであれ、二種類のアラビア語のうち共同体の言語として選ばれるのは、フスハーである。どのナショナリズムにおいても、アーンミーヤは選択されない。まさにこの言語的選択こそが、エジプトにおけるナショナリズムを複雑なものにしているのだが、それを理解するためには、この二つのアラビア語の性質の違いを理解しておく必要がある。

1-1. フスハー

まず、フスハーから見てみよう。フスハーは、イスラームが興る以前のアラビア半島のアラブ人によって使用されていた言語に源を発しているという意味で、アラブ人という民族の言語であるのと同時に、クルアーンの言語でもある。フスハーは、まさにそれゆえに広範な地域で歴史的に使用されてきた。アラブ人が支配するアラブ・イスラーム帝国では、当然、公式の場の演説や、書き言葉にはフスハーが使用された。また非アラブであるイスラーム地域では、フスハーは現在の英語のようにリンガ＝フランカの役割を果たしていた。『大旅行記』を記したイブン・バットゥータ(1304－1368)が、

非アラブ地域を含めた広範な地域を旅することができたのは、このフスハーのおかげであった⁴⁷。

また、フスハーはアラブ・イスラーム帝国内における共通語であるだけでなく、その内部で豊饒な文化を生み出した言語でもある。それは、非アラブ地域を含めた広大な地域の文化、知識を吸収することで作り上げられた。特にアッバース朝の時代にフスハーの文化は栄え、その首都であるバグダードではフスハーによって様々な種類の書物が書き残された。

しかしそのような歴史を持つフスハーには、それを母語とする集団は基本的に存在していない。アラブ人であっても、両親が話す言語は後で触れるアーンミーヤであり、フスハーではない。また、フスハーは基本的には書き言葉であり、日常的な話し言葉ではない。フスハーが話し言葉として使用されるのは、演説やニュースといった公的な場や宗教的な場など非日常的な空間であり、普段の会話でフスハーを使用する者はまずいない。つまり、フスハーは成長過程において自然と身につくような言語ではないのである。

それは教育機関での学習を通して習得される言語である。そしてその学習は、20 世紀以前においてはほとんどの場合イスラームと強く結びついていた。そのことはムスリムでない者にとっても例外ではなかった。コプト教徒であるサラーマ・ムーサーの自伝は、ムスリムでなくてもクルアーンを通してフスハーが学ばれていたことを記録している。幼少期を振り返り、サラーマ・ムーサーは次のように述べる。

(サラーマ・ムーサーが育った)ザカーズィークにはまだ教育改革の運動が来ていなかったの
で、私はクッターブに通った。何年そこに通ったかは覚えていないが、クルアーンを上手に読
めなかったことはよく覚えている。教師の目的は、祈りの文句をいくつか私に暗記させることで
あった⁴⁸。

クッターブとは、クルアーンを朗読できるようにすることを主要な目的とした、伝統的な教育施設である。このクッターブでは、その学習の一環として、フスハーの簡単な読み書きが教えられていた。サラーマ・ムーサーの自伝は、教育省が管轄するような学校教育がエジプト全国に普及する 20 世紀前半まで、たとえコプト教徒であったとしても、フスハーを学ぶためにはクッターブに通い、クルアーンを暗唱しなければならなかったことを示している。フスハーの学習は、イスラームと強く結びついていたのである。

このようにフスハーが聖典を通して学ばれてきたという事実は、それが時代的、地域的影響を基本的に受けない言語であるということを意味する⁴⁹。他のアラブ諸地域の人々もまた、サラーマ・ムーサー同様、伝統的にクッターブにおいてクルアーンを通してフスハーを学んでいた。同じ聖典を学習の教材としている以上、そこに地域による言語的違いが生じる余地はなく、ヨルダン地方のフ

⁴⁷ イブン・バットゥータとアラビア語に関しては[家島 2008]を参照。

⁴⁸ [Musa 1961: 11].

⁴⁹ 現代使用されているフスハーは、修辞法において過去のものとは違いが生じている。しかし、言語の根幹となる文法規則が変わったわけではない。

スハー、エジプト地方のフスハー、チュニジア地方のフスハーといったものは存在しない。

フスハーは、既存の国境線を超えて人々の紐帯となりうる言語である。そしてその文学の歴史を学ぶことを通して、現在に生きる人々をフスハーによって築かれた偉大な文明と結びつけることができる。しかしそれは同時に、アラブ・イスラーム帝国の歴史及びイスラームという宗教と密接に結びついた言語でもあるのである。

1-2. アーンミーヤ

次にアーンミーヤを見てみよう。アーンミーヤはフスハーとは使用される場が異なる言語である。実際、母語とする集団を持たないフスハーに対し、アーンミーヤはアラブ諸地域における母語に該当する言語である。それは親が子供に話しかける言語であり、日常生活の中で使用される言語である。各地域の住民が、互いにコミュニケーションを取るのに使用するのもこのアーンミーヤである。教育を通して習得されるフスハーとは対照的に、それは決して教育機関で学ばれることのない言語であり、成長過程の中で文字通り自然に獲得される言語である。

しかしこのアーンミーヤが、公的な場で使用されることはめったにない。演説やニュースで使われるのはアーンミーヤではなくフスハーである。宗教的な場で使用されることもなく、アーンミーヤを使って説教が行われるということは基本的にはない。それは世俗的な生活の言葉であり、宗教的なものからははっきりと切り離されている。さらに、文書や学術書、文学作品、書簡でもアーンミーヤが使用されることはない⁵⁰。書き言葉として使用されるのはフスハーである。アーンミーヤは、世俗的な日常生活の会話に限定された言語であり、書き残され歴史にその姿を残すような言語ではないのである。

このようにアーンミーヤが公的な場から排除されている背景には、アラブ諸地域に古くから存在した言語観がある。アラブ諸地域では、歴史的にアーンミーヤを土着の言語の影響を受けて変化した、「正しくない」フスハーとみなす傾向があった。ここで言う土着の言語とは、アラビア半島からやってきたムスリムに征服される以前に、メソポタミアや北アフリカで使用されていた言語を意味している。つまりアーンミーヤは、フスハーに他の言葉が混ざることによって誕生したと考えられていた⁵¹。そのため、アーンミーヤは「崩れた」フスハーであるとみなされていたのである。

そのような見方を示す最も有名な例は、イブン・ハルドゥーン(1332-1406)の言説である。歴史家として名高いイブン・ハルドゥーンは、その著書である『歴史序説』の中で、アラブ人が非アラブ人と混ざることによって「純粋なアラビア語」が崩れ、クルアーンを正確に理解できなくなることをムスリムのア

⁵⁰ 近代アラビア語文学では、会話にアーンミーヤが使用されるものが存在するが、文章の全てをアーンミーヤで書くようなものはなかった。近年、確かにアーンミーヤを使った文学や雑誌が現れてきているが、基本的な書き言葉はフスハーである。アーンミーヤの使用領域を拡大しようとする運動に関しては、例えば[Doss 2004: 51-68]のような研究がある。

⁵¹ アーンミーヤの成立過程については諸説ある。[フェルスターヘ 2015]は、その研究に関する簡単な見取り図を示している。

ラブ人学者は恐れたと述べている⁵²。クルアーンを理解するための「純粋なアラビア語」とは、つまりアラビア半島で使用され、預言者ムハンマドが啓示を受けた言語、フスハーのことに他ならない。アーンミーヤが、そのフスハーに不純物が混ざった言語であるとみなされているのは明らかである。このような視点は 20 世紀半ばになっても共有されており、アラブ世界で初めてノーベル文学賞を受賞したナギーブ・マフフーズ(1911–2006)が、「アーンミーヤは人々を苦しめる病気的一种であり、発展したときには必ず取り除かなければならないものである」と述べたことは有名である⁵³。アーンミーヤはフスハーを蝕む一種の病とみなされているのである。クルアーンや偉大な過去とつながる言語として学ばれるフスハーとは、アーンミーヤは根本的に性格が違うのである。

また、地域的ごとの差異という点においても、アーンミーヤはフスハーとは大きく異なる。アーンミーヤは地域ごとに生み出される言語であり、アーンミーヤが示す地域的差異は、例えばモロッコとイラクのアラブ人が各々の出身地域のアーンミーヤで話した場合、お互いに理解することが困難であると感じるほど大きい。アラビア語に関する言語学の研究をまとめたオランダの言語学者、ケース・フェルステーヘはアーンミーヤの地域間における違いは英語、ドイツ語、スウェーデン語、ノルウェー語といったゲルマン語諸語間の距離と同じとは言えないにしてもそれに近いと述べている⁵⁴。これは言語学の観点から見た場合、各アーンミーヤはお互いに違った言語とみなしうるほど、異なった言語であるということを意味している。アーンミーヤは、各地域固有の言語なのである。

アーンミーヤが越境的に人々を結びつける紐帯となることは決してない。アーンミーヤは地域によって異なり、アラブ人という民族全体の言語となることは不可能なのである。そのため、一般的にアラブ人の言語、すなわちアラビア語といった場合、アラブ人にとって共通の言語であるフスハーのことを指し、アーンミーヤを指すことはない。アーンミーヤは、そのアラビア語が「崩れた」言語であるとみなされ、公的な場で使用されることも書き言葉として使用されることもないが、しかしそれは母語に該当する言語であり、各地域の生活に深く根差した言語である。言い換えれば、アーンミーヤは実際の生活が反映された言語なのである。

⁵² イブン・ハルドゥーンについては[湯川 2008; フェルステーヘ 2015: 208-209]を参照。

⁵³ [Dawwāra 1965: 286].この発言はマフフーズのアーンミーヤ観を示すものとして、様々な所で引用されている。例えば、[Cachia 1967]で引用されている。

⁵⁴ [フェルステーヘ 2015: 200].

2 節. パンイスラーム主義とアラビア語

本節ではアラブ地域における著名なパンイスラーム主義者の言説を取り上げることで、パンイスラーム主義とアラビア語との関係を確認している。パンイスラーム主義者が共同体の言語としてフスハーのアラビア語を選択するのは当然である。それはクルアーンの言語であり、イスラームにとって最も重要な要素の一つであり、彼らにとってそれは宗教的連帯を生み出すイスラームの言語だからである。しかし彼らの言説を見てみると、彼らが単にアラビア語を宗教の言語としてみなしているだけではないことが分かる。彼らはアラビア語を宗教の言語としてだけでなく、民族の言語でもあることを同時に強調している。このことがナショナリズム分析において、パンイスラーム主義とアラブナショナリズムの関係を複雑なものにしている。

イラン出身であるアフガーニー(1839–1897)⁵⁵の言説は、パンイスラーム主義者がアラビア語における民族的紐帯としての側面を強調している顕著な例を提供する。アフガーニーはイスラーム世界に侵略を進めるヨーロッパ列強に対抗するため、イスラーム世界の団結を訴えた人物である。また近代におけるパンイスラーム主義の潮流は、このアフガーニーを中心として展開したといっても過言ではない。実際、アフガーニーはアラブ人ではなかったが、後述するラシード・リダーやカワーキビーといったアラブ人パンイスラーム主義者たちに大きな思想的影響を与えた。そのアフガーニーは言語について次のように述べている。

人々を集団として結びつける紐帯は二つある。言語と宗教である。言語的統一は民族(jinsīya)が依って立つ基礎である。そして言語的結びつきの方が宗教よりも強く、より長く続く。私たちはこの 2000 年の間に、様々な地域において言語的統一や民族意識が混乱することなく、二度三度、その宗教を変えてきたことを知っている。私たちは次のように言うことができる。言語的紐帯はこの世界において宗教的紐帯よりも強い影響力を持っていると⁵⁶。

そしてさらに、「幸福(sa‘āda)は民族(jinsīya)によって以外には存在せず、民族は言語によって以外には存在しない」と述べる。アフガーニーが人々を結びつけるものとして宗教よりも言語を重要視していることが分かる。このアフガーニーの思想をアラブ地域に当てはめると、アラブ人という民族はアラビア語という言語によってお互いに結びつく集団であり、イスラームという宗教によって連帯する集団よりも強い結束力があるということになる。アフガーニーはアラビア語が民族の紐帯として機能

⁵⁵ アフガーニー自身はアフガン出身であると述べていたが、実際はイラン出身である[栗田 2001]。

⁵⁶ アフガーニーの言説は[al-Bazzāz 1993: 543]から引用した。著者であるバZZāZは、アラブナショナリズムの支持者でありイラクの首相を務めた人物である。彼はアラブナショナリズムの観点からアフガーニーの言説を引用し、アラブナショナリズムが宗教と矛盾しないことを示そうとしている。実際、アフガーニーの言説を引用した後で、イスラームはアラブ人の文化の根本的な部分を形成しているため、両者を切り離すことは不可能であると述べている。

する側面を強調し、それがアラブ人という民族の核となっていると主張しているのである⁵⁷。

ラシード・リダー(1865－1935)の言説は、アラブ人のパンイスラーム主義者にとって、アラビア語が宗教的なだけでなく民族的なアイデンティティの核となっていることを示す例である。現在のレバノン出身であるラシード・リダーは、自身が刊行する雑誌『アル＝マナール』を通してイスラーム改革思想を広める活動を行っていた。この『アル＝マナール』は、アラビア語で書かれていたにもかかわらず、南アジアや東南アジアなどアラブ地域以外でも幅広く読まれていた。このようにまさにラシード・リダーは、イスラーム世界の統一を目指す運動の中心にいた人物なのであるが、『アル＝マナール』を見てみると、イスラームの言語であるはずのアラビア語に対して、アラブ地域以外のムスリムが決して持つことがない意識を抱いていたことが分かる。リダーは1917年に『アル＝マナール』に掲載した「アラビア語の問題」というエッセイの中で、「私はアラブ人のムスリムでありムスリムのアラブ人である」と強調し、次のように述べている。

私は私自身がアラブ人のムスリムであると述べた。宗教に関しては、アラブ、非アラブからなる何千というムスリムの同胞であり、民族(jins)に関してはムスリム、非ムスリムからなる何千というアラブ人の同胞なのだ⁵⁸。

このような意識を持つことができるのは、アラブ人だけであることは言うまでもない。インドネシア、マレーシア、インドといったアジアのムスリムが、同じムスリムとしてアラブ人に対して同胞意識を持つことがあったとしても、同じ民族として同胞意識を持つことは決してない。リダーの言説は、アラブ人のパンイスラーム主義者にとって、アラビア語が二重の帰属意識を生み出すものであることをはっきりと示している⁵⁹。

さらに、カワーキビー(1854－1902)の著書においてもアラビア語がアラブ人としての自覚を生むものであることが強調されている。カワーキビーは19世紀末に活躍したイスラーム復興の思想家であり、『マッカ会議』の著者としてアラブ世界で広く知られている人物である。『マッカ会議』はイスラーム世界の知識人がマッカに集まり、イスラーム世界の衰退の原因を探る架空の会議の議事録である。その議事録の中で、アラビア語は次のように述べられている。

⁵⁷ アラビア語が宗教的連帯を生むものであることをアフガーニーが否定していたわけではない。アフガーニーは安定した共同体のためには共通の言語が必要であると考えており、アラビア語が共通の言語となることは、民族、宗教という二つの紐帯によって共同体の結びつきがより強くなると考えていた。アフガーニーの言語と共同体に関しては[Hourani 1983: 118]を参照。

⁵⁸ [Anonymous 1917: 33-34]。掲載された記事には筆者の名前が記載されていないが、アルバート・ホラーニーは同記事をリダーのものとしている[Hourani 1983: 301]。

⁵⁹ ラシード・リダーは『カリフ制』の中で「イスラームの宗教的、社会的改革の一つは言語を統一したことである」と述べ、「宗教が言語を守り、言語が宗教を守った」と述べている。当然、言語はアラビア語を意味しており、イスラームにとってアラビア語は極めて重要な要素であるとリダーはここで強調している。本章はこのような代表的なパンイスラーム主義者が、アラビア語をイスラームの言語であると明言する一方で、民族的な連帯感を生み出すものであるとみなしていたことを示そうとしている[Riḍā 2013: 86]。

19. (一般的に) アラブ人の言語 (lughatu-hum) は、ムスリムの言語を意味しており、それは知識の中にあり、クルアーンによって消滅を免れている。
20. アラブ人の言語は三億人に及ぶ全てのムスリムの間では公的言語 (al-lugha al-‘umūmīya) である。
21. アラブ人の言語は一億人のムスリム、非ムスリムにとっては私的な言語 (al-lugha al-khuṣūṣīya) である⁶⁰。

アラビア語がムスリムの言語であることを明言する一方、「一億人のムスリム、非ムスリム」、すなわちアラブ人という民族の言語であることが強調されている。

ここで示したいのは、ムスリムの言語であり同時にアラブ人の言語であるというアラビア語の二重性ではない。明らかにしようとしているのは、パンイスラーム主義者がアラビア語という言語の意義を宗教だけに限定していないという事実である。というのは、それが国語を学ぶ教科書の構成に大きく関わる問題であるからである。もしアラビア語を宗教の言語としてのみ評価するのなら、その教科書は宗教を軸として必然的に編まれるはずである。クッターブのように、クルアーンを通してアラビア語が学ばれ、聖典の言語を理解するのに役立つ教材が読まれるはずである。そして教科書には、イスラームを称揚するエッセイや、その価値観を示すテキストが並ぶに違いない。しかし実際のパンイスラーム主義者は、アラビア語を宗教だけでなく民族の言語としても評価する。

カワーキビーの思想に対する評価の変遷は、この二つのナショナリズムの境界的曖昧さを明確に示す例である。カワーキビーの思想的特徴は前述した『マッカ会議』で見ることができ、その中で彼は衰退したイスラーム世界を再興させるにはクライシュ族出身のアラブ人をカリフとするべきだと提言している。カリフ制というカリフを中心とした宗教的連帯を目指す点において、カワーキビーの思想はパンイスラーム主義的である。また伝統的にスンニー派では、預言者ムハンマドを輩出したアラブ人部族であるクライシュ族出身の者だけがカリフとなる資格を有するとされており、アラブ人をカリフとすべきという主張は伝統的宗教観から逸脱するものではない⁶¹。その一方でアラブ人という民族の指導的立場を強調している以上、それは民族意識を刺激する。つまり、カワーキビーの思想はパンイスラーム主義的思想を土台としつつも、アラブナショナリズム的要素を包摂しているのである。そのような特徴を持つカワーキビーの思想は、アラブナショナリズムが政治的キーワードであった 1950 年代、1960 年代には、アラブナショナリズム的方向性を正当化するために使用された。そしてイスラーム主義が台頭してくる 1970 年代には、パンイスラーム主義的文脈の中でその思想は評価されるようになった⁶²。宗教的連帯を求める立場からも、民族的連帯を求める立場からも、各々のナショナリズムを肯定するためにカワーキビーは引用されたのである。

⁶⁰ [al-Furātī 1931: 195]. 著者となっているサイド・アル＝フラーティーは、カワーキビーのペンネームである。

⁶¹ [アル＝マーワルディー 2006: 9].

⁶² カワーキビーに関する研究史は[平野 2008]を参照。

このように異なる二つの思想的潮流が一つの同じ思想を違った角度から評価することができるのは、その二つの思想が根本的なところで同じものを土台としているからに他ならない。確かに思想的には、パンイスラーム主義はアラブナショナリズムとはっきり異なる。しかしそれが具体的な文化、歴史に言及する時、アラビア語の持つ重要性を強調しているがゆえに、パンイスラーム主義はアラブナショナリズムと区別することが難しくなるのである。

3 節. アラブナショナリズムとアラビア語

前節では、パンイスラーム主義においてアラビア語が民族の言語としても位置付けられていることを確認した。これはパンイスラーム主義とアラブナショナリズムの親和性の高さを示すものである。とはいっても、パンイスラーム主義とアラブナショナリズムが目指す方向性は全く異なっている。それどころか、元来レバノン・シリアで起きたアラブナショナリズムは、パンイスラーム主義的な方向性を否定するために誕生したと言っても過言ではない。本節ではアラブナショナリズムの核となる考え方について概観し、パンイスラーム主義との違いを明確にする。

アラブナショナリズムが最終的に目標とするのは、アラブ人という民族の国家の建設である。この民族を主体とした国家建設という考え方は、近代になって新しくアラブ地域に現れたものであった。近代以前のアラブ地域では、社会的紐帯として機能していたのは宗教であり、民族という概念ではなかった。諸宗教の中で最上位に位置づけられるのは、当然イスラームであり、社会的に最も影響力を持つ共同体はムスリム共同体であった。そこではキリスト教徒やユダヤ教徒は、たとえアラブ人であったとしても人頭税を払うべき庇護民という社会的位置づけであり、ムスリムであるアラブ人とは対等な関係にはなかった⁶³。

しかし 20 世紀に入ると民族という概念が台頭し、異民族の支配に対する反発として、宗教的連帯ではなく民族的連帯を通して国家を建設するべきだという思想、すなわちアラブナショナリズムが現れ始めた⁶⁴。この運動の下では、ムスリムであれキリスト教徒であれ、アラブ人であるならば宗教に関わりなく等しく国家を支える存在であると考えられた。つまり、宗教的連帯よりも民族的連帯が重要視されたのである。例えば、レバノン・シリア地方でアラブ人の独立を求めて活動していた団体が、1913 年に出したリーフレットの中で次のように述べている。

ムスリム、キリスト教徒、ユダヤ教徒が一つとなって、民族、国の利益のために尽くそう。それらの宗教を信じる全ての人が、一つの領土に住み、一つの言語を話している。それは一つの民族を形成しているということなのだ。(中略)お互いが助け合うべきであって、この人はムスリム、あの人はキリスト教徒、ユダヤ教徒であると言うべきではない。全て神の下僕であり、宗教は神のみに属している⁶⁵。

⁶³ 人頭税の他にも、衣服の制限、武器の携行、騎乗の禁止、許可なく古い教会を修復することなどが禁止された。また、非ムスリムはムスリムから遺産を相続することも禁止された。ムスリム社会に関する非ムスリムの権利の制限は[ホーラーニー 2003: 120]を参照。

⁶⁴ レバノン・シリア地域では、トルコの要素を強調し始めたオスマン帝国の統治に対する反発としてアラブナショナリズムが現れた[ホーラーニー 2003: 321-322]。また、チュニジアではフランスからの独立を求める中でナショナリズムが高揚した。[ホーラーニー 2003]は、チュニジアのナショナリズムについて、レバノン・シリア地域とは異なり領土的意識が強く表れたものであったと述べるが、民族的な連帯も主張された[Jankowski 1991: 243]。

⁶⁵ [Zeine 1966: 176]にリーフレットの写真が掲載されている。リーフレットの写真の一部が不鮮明なため、引用文は[Anonymous 1962: 86]の翻訳文を使用した。

宗教によって人々を区別することを否定しているのは明らかである。さらに、このリーフレットには「カフターンの子孫、アラブ人へ」というタイトルがつけられている。カフターンとは現在のアラブ人の祖先となったと言われるアラビア半島に存在した部族であり、「真のアラブ人」と呼ばれる部族である⁶⁶。当然その部族が活躍したのは、イスラームが興るはるか以前である。この部族の名前をタイトルにつけているのは、イスラームという宗教に関わりなく、アラブ人が同じ言語、同じ起源を持つ者たちであることを強調するために他ならない。つまり宗教的連帯ではなく、民族による連帯を呼びかけているのである。

これと似たような言説は、1913 年にパリで開かれたアラブ人会議の中でも見ることができる。この会議はアラビア語をオスマン帝国における公式言語の一つにすることを求めるなど、アラブ人という意識を前面に押し出したものであった。そしてこの会議では、その活動がいかなる宗教的な要素も含むものではないということが強調されていた⁶⁷。前記のリーフレットと同じように、この会議でも宗教的な連帯よりも言語的連帯を優先させているのである。

確かにシリア、レバノンの人々によって開かれたこのアラブ人会議では、アラブ人をアラビア語を話すオスマン帝国内におけるアジア地域の人々と定義し、エジプトや北アフリカの地域の人々を対象とはしていない。そのため地理的な枠組みにとらわれずアラブ人の連帯を主張した、1950 年代のアラブナショナリズムとは性格を異にするものである。しかし、一般にアラブナショナリズムに関する研究では、このアラブ人会議や引用したような内容のリーフレットなどの刊行は、後のアラブナショナリズム運動の萌芽として捉えられている⁶⁸。それは地理的に限定されていたとはいえ、それらの運動がムスリムという意識ではなくアラブ人という意識を前面に押し出しているためである。これらの事例が示すように、その意識は共同体として宗教よりも民族を重視する中で生まれたのである。

そしてその社会的紐帯として新しく強調されたのが、アラビア語という言語であった。20 世紀に様々な人物によって叫ばれたアラブナショナリズムの主張には大きな違いがある。アラブにエジプト、北アフリカを含めるかどうかという議論はその典型的な例であろう。しかし、ムスリム、キリスト教徒、ユダヤ教徒が宗教の違いに関係なくアラブ人という単一民族を形成しているのは、まさにアラビア語という言語によってである点では一致している。

サーティウ・アル＝フスリー(1879－1969)がその顕著な例である。フスリーはアラブナショナリズムの提唱者として最も名前が知られている人物の一人であり、その著作はアラブナショナリズムを標榜する団体の必読書であったと言われている⁶⁹。そのフスリーは、アラブ人を次のように定義する。「アラビア語を話す全ての人はアラブ人である。その集団に属していると考えている人はアラブ人で

⁶⁶ 一般的なアラブの歴史観では、アラビア半島に昔から暮らしてきたのは「失われたアラブ」と呼ばれるアード族、サムード族、ジュルフム族と「真のアラブ」と呼ばれるカフターン族、アドナーン族であった。前者はイスラームを信じず不信仰であったため歴史から姿を消したとクルアーンでは述べられている。そのため現在のアラブ人はカフターン族、アドナーン族の末裔とされている。ムハンマドを輩出することになるクライシュ族は、「真のアラブ」であるアドナーン族の系譜に属している。

⁶⁷ [Zeine 1966: 104-105; Tibi 1997: 111-113].

⁶⁸ 例えば[‘Imāra 1967: 318-333].

⁶⁹ サーティウ・アル＝フスリーの略歴については[北澤 2011]を参照。

ある」⁷⁰。そして同じ言語を共有することが一つの民族を構成させているということを、フスリーは繰り返しその著作の中で述べている⁷¹。民族における最も重要な紐帯が、言語であるとみなしているのである。イスラーム、キリスト教といった宗教的違い、スンニー、シーアといったイスラームにおける宗派の違いに関係なく、その言語を話す者はアラブ人であるとフスリーは強調する。前近代に社会的紐帯として機能していた宗教は、アラビア語という言語に取って替えられたのである。

フスリーに見られるアラブナショナリズムの核としてのアラビア語という位置づけは、他のアラブナショナリズムの支持者の主張でも確認することができる。20 世紀初頭には、それはトゥラニズムへ反発する主張の中で現れた。トゥラニズムはトルコナショナリズムの一種であり、トルコ民族を中心とした国家の建設を目指した運動である。この運動は、オスマン帝国内における非トルコ人に対して、トルコへの同化を求めるものとしてアラブ人に捉えられた。その同化政策に対抗するために、レバノン、シリア地域を中心にアラブ人としてのアイデンティティーが強く主張された。そしてアラビア語という言語こそが、アラブ人という民族を形成していると強調されたのである。例えば、レバノンでアラブナショナリズムを主張したウマル・ファーフーリー(1895－1946)や、シリア人のサラーフ・アル＝ディーン・アル＝カーシミー(1887－1916)が、民族形成において重要な要素は言語であるとその著作の中で述べている⁷²。

アラビア語を核としてアラブナショナリズムを標榜するのは、20 世紀初頭だけに見られる現象ではない。レバノンの著名なウラマーであるアブドゥッラー・アライリー(1914－1996)は、1940 年代に刊行したアラブナショナリズムに関する著作の中で、ナショナリズム形成において重要な要素は、宗教ではなく言語であると主張している⁷³。宗教的連帯よりも、言語、つまりアラビア語を紐帯とした民族的連帯が支持されているのである。さらにシリア・バアス党も、その綱領の中でアラビア語が重要だという認識を示している⁷⁴。言うまでもないが、バアス党はパンアラブ主義を掲げて1940年代に設立された政党であり、シリア、イラクの政治に大きな影響を与えた。主張する者によって具体的な思想には違いが生じてくるものの、アラブナショナリズムによる思想が主張されるとき、共通してアラビア語という要素が時代を問わず強調されている。つまり、アラビア語という言語は、アラブ人であるか否かを決める重要な境界線となっている。

このようにアラブナショナリズムではアラビア語という言語が最も重要視されるのだが、それと同じように歴史の共有という要素も共同体にとって重要な要素とみなされる。実際、フスリーは次のように述べている。

共同体の各個人が持つ精神的絆を形成する最も重要な要素は、言語と歴史である。起源を同じくする者たちであるという確信は、第一に同一言語であることと歴史を共有していることか

⁷⁰ [al-Ḥuṣṣī 1985b: 46].

⁷¹ [Suleiman 2003: 128].

⁷² 20 世紀初頭におけるレバノン、シリアの運動に関しては[Zeine 1966: 104-105; Tibi 1997: 111-113]を参照。

⁷³ [Suleiman 2003: 119-120].

⁷⁴ [Suleiman 2003: 124; The Arab Ba‘th Party 1962: 233-241].

ら生じている⁷⁵。

ここで述べられている二つの要素のうち、フスリーは精神的紐帯として言語の方をより重要視するのだが、歴史の共有も同じように民族形成において重要なものとみなしていることには変わりがない。

フスリーのように言語の次に歴史という要素を強調することは、他のアラブナショナリズムの支持者の主張にも見られる。例えば、ニコラ・ズィヤーダ(1907–2006)、ユーセフ・ハイカル(1907–1989)、ナビーフ・ファールス(1906–1968)といったアラブナショナリズムの支持者が、言語の次に歴史的要素が重要であると述べている⁷⁶。同様にコンスタンティン・ズレイク(1909–2000)は、アラブナショナリズムにとって重要な要素として言語、文化の次に歴史を挙げている⁷⁷。著名なアラブナショナリズムの支持者の中では、アブドゥッラー・アライリーだけが言語、共通の利益、地理的環境などの後で、ようやく歴史について言及している。しかし、歴史をアラブナショナリズムの重要な核の一つとみなしている点では同じである。アラブナショナリズムを代表する人物たちの主張には、共通してアラビア語と歴史という要素が現れており、アラブナショナリズムという思想がアラビア語という言語、そしてその言語を操るアラブ人の歴史を核としていることは明らかである。

しかし言語という要素は、前節で確認したように、パンイスラーム主義においても同じ役割を担っていた。また既に述べたように、20世紀初頭までアラビア語はクルアーンを読誦するために学ばれていた。アラブナショナリズムという思想が現れた時代には、宗教に関わりなく民族の言語としてアラビア語を学ぶための教育が存在していなかったのである。さらに、アラビア語を使用する共同体の歴史を語るとき、それは同時にイスラーム共同体の偉大な歴史を誇るのと大きく重なることになる。アラビア語圏の拡大は、アラビア半島のムスリムが支配地域を拡大していった結果として起きたため、アラビア半島から始まるアラブ人の歴史を描くとき、それはイスラーム共同体の歴史とほとんど同じになってしまう可能性があるのである。

このことは、世俗的なアラビア語教育のカリキュラム策定、そしてキリスト教徒、ユダヤ教徒を包摂することができるような「民族的な歴史」の構築がアラブナショナリズムには必須であることを意味する。アラブナショナリズムは、宗教的な連帯よりもアラブ人という民族的連帯を優先する世俗的な思想である。アラビア語とその共同体の歴史から宗教的な要素を排除できないのであるならば、アラブナショナリズムはイスラーム的なものを核としたナショナリズムへと変化してしまう。別の言葉を使うならば、アラブナショナリズムは言語と歴史の共有によって世俗的な共同体のあり方を求めるが、まさにそれによってパンイスラーム主義と実質的に同じ性質のものになってしまう可能性を常に孕んでいるのである。

⁷⁵ [al-Ḥuṣrī 1985a: 21].

⁷⁶ ニコラ・ズィヤーダとナビーフ・ファールスはバイルート・アメリカン大学で歴史を教えていた人物。ユーセフ・ハイカルは欧米諸国でヨルダン大使として活動した人物。

⁷⁷ [Nuseibeh 1956: 77].

4 節. 領土的ナショナリズムとアラビア語

この節では、領土的ナショナリズムと言語の関係について見る。序章で確認したように、1920 年以降エジプトの主流となった領土的ナショナリズムという思想は、エジプト固有の歴史、文化、気質を人々の紐帯として重要視していた。そのような思想的特徴を考えれば、そのナショナリズムの下では国語として当然、アーンミーヤが選択されるはずである。パンイスラーム主義、アラブナショナリズムが選択するフスハーは、学習を通して学ばれるアラビア半島で生まれた言語である。それに対してアーンミーヤは、エジプトの人々にとっての母語であり、紛れもなくエジプト独自の環境の中で生まれた言語である。さらにエジプトのアーンミーヤは、他の地域のアーンミーヤとは異なるものであり、エジプトという地域の独自性を示すこともできる。このようなアーンミーヤの特徴は、領土的ナショナリズムで示される思想と合致している。しかしその思想とは相反する形で、共同体の言語として実質的に選択されるのはここでもまたフスハーなのである。この節では、国語としてエジプトの言語であるアーンミーヤを選択することを強く主張した、サラーマ・ムーサーの「フスハーとアーンミーヤ」というエッセイを取り上げることで、そのことを明らかにする。

まず、フスハーに対するサラーマ・ムーサーの立場を確認しておこう。サラーマ・ムーサーは国語としてフスハーを採用することに対して否定的な立場を取っていた。1926 年に雑誌『アル＝ヒラール』に掲載された「フスハーとアーンミーヤ」は明確にそのことを示している。「外国語を学ぶように我々はフスハーを学ぶ」と述べた後、そのエッセイは次のように述べる。

フスハーはエジプトの愛国主義をバラバラにし、アラブナショナリズム(という思想)の中でその存在を作り話のような類のもの(shā'i'a)にしてしまう可能性がある。フスハーに深入りすることは、エジプトの精神を吸収しその歴史を学ぶ代わりに、アラブの精神を吸収し、バグダードの英雄に驚嘆することになる⁷⁸。

フスハーがエジプトの人々の母語でもなく、その歴史と結びつくものでも、その精神を体現するものでもないことが明言されている。そしてフスハーを選択することは、既存の国境を超えた共同体の存在を主張するアラブナショナリズムと同じ方向性を取ることと同じであり、エジプトという祖国内の連帯を壊すものであると強調している。サラーマ・ムーサーが、国内で愛国主義を育成することにおいて、フスハーは危険な存在であるとみなしていることは明らかである。

フスハーに対してそのような立場を取るサラーマ・ムーサーが、国語として選択するのは「中間言語(al-taswīya)」という言語である。「フスハーとアーンミーヤ」によると、中間言語とはフスハーにエジプトのアーンミーヤの用法を取り入れた言語であり、エジプト化させたフスハーのことである。サラーマ・ムーサーは、エジプトの国語としてアーンミーヤがフスハーよりも好ましいものであることは間違いないが、現段階ではこの中間言語を作り出すべきであると主張する⁷⁹。これは言語に関する急

⁷⁸ [Mūsā 1926: 1074-1075].

⁷⁹ [Mūsā 1926: 1075-1077].

激な変化を嫌う立場から現れた主張である。

では、その中間言語とは具体的にどのような言語であろうか。「フスハーとアーンミーヤ」では、中間言語を作り出すために必要となることを七つの項目にまとめている。項目 1 から項目 5 までは、文法規則に関するものであり、そこではフスハーにおける名詞、動詞の変化形を簡略化することが提案されている⁸⁰。そして項目 6 では次のように述べる。「6. 全てアーンミーヤの語にする。たとえば(「ロバの乗り手」を意味する) *mukārī* の代わりに *ḥammār* を使い、(「農民」を意味する) *akkār* の代わりに *fallāḥ* を使う」⁸¹。日常では使用されないフスハーの単語ではなく、実際の生活と密接に結びついたアーンミーヤの単語を使用するべきだとはっきりと述べている。このようにサラマ・ムーサーにとっての中間言語とは、フスハーの文法規則を簡略化し、語彙レベルではエジプトのアーンミーヤを採用する言語のことであった。

先に述べたように、サラマ・ムーサーはこの中間言語をエジプト化したフスハーであると主張するが、しかし「フスハーとアーンミーヤ」にまとめられた説明を見る限り、これはエジプト化した言語とは言えない。項目 6 がそのことを顕著に示している。項目 6 ではアーンミーヤ使用の例として、「ロバの乗り手」を意味する *ḥammār* と「農民」を意味する *fallāḥ* を挙げているが、これらの単語が完全なエジプト固有のアーンミーヤかという点、そうではない。*ḥammār* は *ḥimār* (「ロバ」の意) の意味が拡張された単語であり、その *ḥimār* はクルアーンにも出てくる単語である。*ḥammār* はフスハーの語をベースとした単語であり、その語の意味から大きくかけ離れた単語でもない。*fallāḥ* に関しては、13 世紀にバグダードで編まれたフスハーの辞典、『リサーン・アル＝アラブ』の中で「農作のために土地を耕す者たち」の意味で、その複数形が既に使用されている。*fallāḥ* 自体は、エジプト固有のアーンミーヤではなくフスハーの単語である。現代では *ḥammār* も *fallāḥ* も、アラブ連盟が発行するフスハーの辞典に収録されており、一般的にエジプトのアーンミーヤとみなされるような単語ではなく、それらは決してフスハーをエジプト化するためにアーンミーヤを使用した例とはならない⁸²。実質的にそれは、より一般的なフスハーの単語を使用する提案であり、サラマ・ムーサーが文法規則の簡略化を視野に入れていることを考えれば、フスハーの近代化なのである。

この中間言語という概念から見えてくるのは、サラマ・ムーサーが実際にはアーンミーヤを国語として導入しようとしていないという点である。エジプト化したフスハーというその主張とは裏腹に、中

⁸⁰ 項目 1 から項目 5 は以下である。1. (動詞未完了形の) 双数形のアリフとヌーン、(動詞未完了形の) 男性複数の規則変化におけるワーウとヌーンの廃止; 2. (名詞の) 縮小形の廃止; 3. 不規則変化の複数形の廃止; 4. 格変化を廃止し、語尾は全て子音にする; 5. 文の初めは大文字にする。

⁸¹ [Mūsā 1926: 1077]. 最後となる項目 7 では次のように述べられている。「7. ヨーロッパの単語の翻訳を止め、それを例えば(本来はそのような意味はなかったが、「自転車」の翻訳語として充てられた) *darrāja* や *halumma jarran* の代わりに、(フランス語の *bicyclette* の音に近い) *biskilēt* のように表現するべきである」。

⁸² アーンミーヤの単語の使用を主張するのなら、明確にフスハーにはない単語を使用することも可能であった。例えば、「口」を意味する *buqq* (転写はフスハーの方式に従った) や「パン」を意味する *‘aīsh*、英語の *because* に該当する *‘ashān* などといったフスハーの語彙にはない単語である。このような一般的にアーンミーヤと認識される語を選択しない点に、サラマ・ムーサーの中間言語がフスハーから大きくかけ離れたものではないことが分かる。

間言語という概念の中にはエジプトの特有性を示すものは何もない。彼が採用しようとしているのは、フスハーの文法規則に則った、より平易なフスハーの単語を使用する言語である。別の言葉を使えば、彼はフスハーを放棄する立場は取っていない。むしろサラマ・ムーサーは、自身の言語としてフスハーを採用し、一貫してフスハーで文筆活動を行っていた。サラマ・ムーサーは国語として実質的にはフスハーを選択していたのである。

この選択には、エジプト社会におけるフスハーの位置づけが関係していると考えられる。エジプトでは古くからフスハーが書き言葉として不動の地位を確立しており、それを使用して書くということに疑問を持つ者は近代においてすらほとんどいなかった。むしろフスハーを放棄するということは、書くための文字を失うということであるとエジプトの人々に捉えられていた。1929年度の教科書の著者の一人であるアフマド・ダイフの次の言説は、そのことをはっきりと示す。

(エジプト独自の文学を望むといっても)アラビア語、その文学を捨てることを私たちは望んでいない。もしそれをしたのなら、私たちは言語も文学も持たない人々になってしまうであろう⁸³。

アフマド・ダイフはエジプトの文学はアラビア半島起源の文学とは異なると主張していた。しかし、そのような人物でさえ、エジプトの文学はフスハーを使用して書かれるべきであることを強調していたのである。フスハーがエジプト社会に深く根付いた言語であり、短期間でアーンミーヤに取って替えられるようなものではないという意識が、国語として習得するのがより容易なフスハーをサラマ・ムーサーに選択させたのである。

どのような背景があるにしろ、アーンミーヤを採用するべきだと最も強く主張した一人であるサラマ・ムーサー本人が、言語としてフスハーを選択している以上、他の領土的ナショナリズムの支持者の言説の中に、国語としてフスハーを選択していることを示すものが見つかったとしても何ら不思議ではない。実際、教科書の著者の一人であるターハー・フサインは、「アラビア語は私たちの言語であり、エジプトの人々の性格の重要な一部分である」と述べ⁸⁴、次のように強調している。

要約すると、二つのことをエジプトの人の意識に根付かせなければならない。一つ目は、コプト教徒がエジプトの人であり、他の(ムスリムの)エジプトの人と同じように宗教と世界情勢に関して教育を受けねばならないこと。二つ目は、アラビア語はエジプトという祖国の言葉であり、コプト教徒は他の(ムスリムの)エジプトの人と同じように、それを話すために学ばなければならないことである⁸⁵。

既に何度か触れたが、ターハー・フサインは領土的ナショナリズムの象徴として、しばしば取り上げられる人物である。そのターハー・フサインにとってすら、エジプトの国語となるべきものはエジプト

⁸³ [Dayf, A. 1921: 6].

⁸⁴ [Husayn n.d.: 176].

⁸⁵ [Husayn n.d.: 268].

固有の言語であるアーンミーヤではなく、フスハーというアラビア語であった。引用文は、そのことをはっきりと示している。

また領土的ナショナリズムの支持者の中には、アーンミーヤを俗悪なものとみなす者も多く存在している。例えば、既に紹介した通り「カウム文学」という思想を主張したニコラ・ユーセフは、アーンミーヤについて「歪められた (tashwīh) 貧弱な (rakkāka) 言語」とであると述べている⁸⁶。他にも、エジプトには特有の歴史、文化があることを強調したルトフィー・アル＝サイイドが、アーンミーヤを文学作品などに使用することには否定的な立場を取っている。彼がある劇を見た際に、その劇がアーンミーヤを使用していて、残念な気持ちになったと述べたということは、彼のそのような立場を示すエピソードとしてしばしば言及されている⁸⁷。

領土固有の歴史、文化、そして精神を人々の紐帯とする領土的ナショナリズムにおいても、共同体の言語として選択されるのはフスハーというアラビア語であった。このことは領土的ナショナリズムの下で、共同体の言語の歴史、すなわちアラビア語文学史が編まれるとき、それは必然的にアラブ・イスラームの歴史と重なることを意味する。それはファラオ時代から連綿と続く、エジプト固有の歴史となることは決してない。なぜなら、国語として選択したアラビア語が使用されるようになったのは、エジプトがアラブ・イスラーム勢力の支配下に入ってから以降であるからである。領土的ナショナリズムの言語的観点からいえば、同じ言語を共有する共同体としてのエジプトの歴史は、アラビア半島から支配地域を拡大したムスリムのアラブ人勢力による占領から始まるのであり、それ以前には存在しないということになる。そして占領されて以降のエジプトの歴史は、ウマイヤ朝、アッバース朝というアラブ・イスラーム王朝の歴史と共に展開した。それらの時代にエジプトで栄えたアラビア語文学は、まぎれもなくエジプトのアラビア語文学ではあるが、それと同時に、当然、ウマイヤ朝、アッバース朝というイスラーム王朝の下で開花したアラブ人のアラビア語文学でもある。つまりエジプト固有の歴史は、アラブナショナリズムあるいはパンイスラーム主義の下で描かれるアラブ人の歴史に包摂されてしまうのである。

序章で確認したように、領土的ナショナリズムはアラブナショナリズム的方向性を基本的には否定する。しかし領土的ナショナリズムの観点から編まれるアラビア語文学史が、明確なエジプトの独自性を示すことができないのならば、それは単なるアラブ人という民族的共同体の歴史の一部である。固有の歴史を示すことができなければ、領土的ナショナリズムは、入れ子のように越境的なアラブナショナリズムの内側に入りこむものになってしまうのである。

以上のように、パンイスラーム主義、アラブナショナリズム、領土的ナショナリズムは同じようにフスハーというアラビア語を共同体の言語として選んでいた。言い換えれば、アラブ・イスラーム王朝の変遷を軸とした歴史は、これらのナショナリズム全てを内包しているのである。とはいっても、それらはそれぞれ他のナショナリズムが求める共同体のあり方を、拒否するようなイデオロギーであった。アラブナショナリズムはパンイスラーム主義の主張する宗教的帰属意識よりも民族的帰属意識を優先し、領土的ナショナリズムはアラブ人という民族への帰属意識よりも領土への帰属意識を優先し

⁸⁶ [Muhammad 1996: 163].

⁸⁷ 例えば[Suleiman 2003: 173-174].

ていた。理屈に従えば、このような違いはアラビア語という言語の歴史、すなわちアラビア語文学史で示される歴史観の違いとなって現れるはずなのである。もしそうでないのならば、それは何が理由なのであろうか。

2 章. 1929 年度の教科書とナショナリズム

本章はエジプトの中等教育において「アラビア語」の科目のうち、1929 年度の文学史を扱う教科書を取り上げる。そしてその教科書の分析を通して、独立後のエジプトではどのような国民像が形成されていたのかを探る。

序章で見たように、1929 年当時、エジプトで重要な意味を持つ潮流となっていたのは領土的ナショナリズムであった。エジプトの知識人や政治家は、他のアラブ地域に住む者たちを見下す傾向にあり、アラブの連帯を強調する言説はまだ現れていなかった。またパンイスラーム主義的現象がエジプトで顕在化するのには、1930 年代に入ってからのものであり、領土的ナショナリズムだけが具体的な運動となっていた。1925 年に「愛国教育」が初等、中等教育の中に導入され、1930 年に「カウム文学」という思想が雑誌上で主張されたことはそのことを象徴している

その政治的、社会的な思想潮流を反映するかのように、1929 年度の教科書の作成には領土的ナショナリズムを支持していたアフマド・ダイフやターハー・フサインが関わっている⁸⁸。アフマド・ダイフはエジプトの固有性を強調する「カウム文学」を支持した人物であり、ターハー・フサインは領土的ナショナリズムの象徴として、エジプトのナショナリズムに関する研究で必ずその言説が取り上げられる人物である⁸⁹。他にも「愛国教育」を担当していたアフマド・アミーヌとアブドゥル・アズィーズ・アル＝ビシュリー(1886－1943)もその教科書の作成に参加している⁹⁰。

⁸⁸ 教科書の著者は、アフマド・ダイフ、ターハー・フサイン、アフマド・アミーヌ、アフマド・アル＝イスカンダリー(1875－1938)、アリー・アル＝ジャーリム(1881－1949)、アブドゥル・アズィーズ・アル＝ビシュリーの六人。アフマド・ダイフ、ターハー・フサイン、アフマド・アミーヌの三人は、現在のカイロ大学の教授であり、同大学でアラビア語文学を教えた。アフマド・アル＝イスカンダリーは、ダール・アル＝ウルームに所属し、その後カイロ大学でも教鞭を取っている。アリー・アル＝ジャーリムは教育省、ダール・アル＝ウルームに勤務した。アブドゥル・アズィーズ・アル＝ビシュリーはワクフ省、教育省に勤務した後、アラビア語アカデミーの監査官(murāqib)となった。

⁸⁹ アフマド・ダイフはエジプトがアラブ人とは異なる文学を所有していると主張していた。実際、次のように述べている。「アラブ人の文学の全てに目を向けることが、この諸文学の学習を難しくさせているということには疑いがない。なぜなら、それは一つの民族(umma)の文学でもなく、統一した形式があるわけでもない。それは方法(madhāhib)、人種(ajnās)、環境(bī'āt)が異なる地域の文学なのだ」[Dayf, A. 1921: 6]。また後に教育相となるターハー・フサインが、領土的ナショナリズムの方向性を支持していたことは、教育問題を論じた彼の著書、『エジプトにおける文化の未来』で確認することができる。その中でターハー・フサインは、個人は祖国という共同体に属していると述べた上で、次のように述べている。「この共同体(umma)は空想の中で生きるものでも、妄想の中で混乱させられるものでもない。アッラーは共同体のために大地から場所をお与えになっている。その場所は、そこをとり囲む地理的国境線を持っている」[Husayn n.d.: 67-68]。

⁹⁰ 教科書の著者たちが直接的、非直接的に西洋思想に触れていたことを注記しておく。序文で触れたように、領土的ナショナリズムはテーヌなど西洋思想の影響を受けたものであった。そのため、領土的ナショナリズムを支える思想を理解し、その潮流に属した者たちの多くは西洋思想に親しんでいた。教科書の著者のうちアフマド・ダイフ、ターハー・フサイン、アリー・アル＝ジャーリムは海外で教育を受けている。アズィーズ・アル＝ビシュリーは、アラビア語に訳された西洋小説を多く読んでいた人物として知られている。またアフマド・アミーヌはイスラーム文化の歴史についてまとめた著作で有名であるが、西洋思想を受容する立場も取っていた。文芸誌『サカーファ』の創刊号の

これらのことを考慮すれば、1929 年度の教科書は領土的ナショナリズムの思想的影響を強く受けた内容となっていると考えるのが自然である。しかし、本章が明らかにするように、これらの教科書を通して見ることはできるのは領土的ナショナリズムではない。また、前章で取り上げたどのタイプのナショナリズムにもあてはまらない。別の言い方をすれば、教科書の文学史はその全てのナショナリズムの要素を含んでおり、そこに現れるのはパンイスラーム主義と領土的ナショナリズムの要素を含んだアラブナショナリズムである。理論的にはアラブナショナリズムはパンイスラーム主義とも領土的ナショナリズムとも対立する思想であるはずなのだが、アラビア語文学史の中ではその二つのナショナリズムと矛盾しないものとなっているのである。

1 節. 1929 年度の教科書とアラブナショナリズム

本節では、国語として「アラビア語」教育を行う教科書がアラブナショナリズムの思想を反映したものであることを確認する。前章で確認したように、アラブナショナリズムではアラビア語とアラブ人の歴史が共同体にとって重要なものとしてみなされ、エジプトといった固有の領土的枠組みは軽視される。これに対して、領土的ナショナリズムで最も重要視されるのはエジプトという領土的枠組みである。つまり教科書の文学史が、アラビア語による創作活動の歴史を語り、その言語の歴史がエジプトという領土に限定されるものではなく越境的なものであれば、その文学史はアラブナショナリズムの思想の観点から編まれていると言わざるをえない。

教科書のアラビア語文学史が、エジプトという領土に限定されたものでないことは、その時代区分から明らかである。教科書は大きく分けて六つの時代に歴史を区分している。ジャーヒリーヤ時代、イスラームの初期時代からウマイヤ朝の時代、第一アッバース朝時代、第二アッバース朝時代、マムルーク朝からオスマン朝の時代、そして近代である。ここで言うイスラームの初期時代とは、預言者ムハンマドが共同体を直接導いた時代と正統カリフ時代のことを指している⁹¹。また第一アッバース朝時代はバグダードのカリフが強大な権力によって各地域を支配することができた時代を指し、第二アッバース朝時代はバグダードのカリフの力が弱まり、バグダードから独立した政治を行う王朝が各地域に誕生していく時代を指している⁹²。これらの時代に加えて、「エジプトとシャームにおける

「なぜ私たちはこの雑誌を刊行するのか」というエッセイの中でアフマド・アミンは次のように強調している。「生活においてそれぞれの文明の利器において東洋は西洋と強く結ばれた。政治、科学、文学、芸術運動、そして物質、知性といったあらゆるものの中で結ばれた」[Amīn 1939: 2]。

⁹¹ 実際の 1929 年度の教科書では「メッカ」、「ムハンマド」、「クルアーン」、「ハディース」「アラブ人共同体 (al-umma al-‘arabiya) の統一：征服の影響による言語の広まり」、「イスラームの文学」と章が分けられている。「イスラームの文学」の章では、ムハンマドの時代からウマイヤ朝時代が扱われており、同教科書がその二つの時代を一つの歴史的区分の中で捉えていることが分かる。また、1936 年度の「アラビア語」教科書では、「イスラームの初期時代とウマイヤ朝」という章が設けられており、同じように二つの時代が一つの歴史的区分となっている。

⁹² 具体的には、現在の北シリアから北イラクにかけての地域を支配したハムダーン朝が誕生し、またサーマーン朝が現在のイラン東部であるホラーサーンを支配した 9 世紀頃から、モンゴルによってバグダードが陥落する 1258 年までを第二アッバース朝時代と教科書は呼んでいる。

文学」と「アンダルシアのアラビア語文学」という章を設け、教科書はエジプトと現在のシリア地方であるシャームの文学とアンダルシアにおける文学について述べている。

このように時代を区分する教科書は、各時代の中心地で現れた文学によって歴史を構成するのである。ジャーヒーリーヤ時代、イスラームの初期時代を扱う章では、アラビア半島で展開した文学を取り上げ、「アンダルシアのアラビア語文学」では現在のスペイン南部で栄えたアラビア語文学について述べている。また、アッバース朝について述べる章では、首都であったバグダードを中心に展開したアラビア語文学だけでなく、イラン地方で現れたものについても言及する。アラビア語文学史がエジプトという地域に限定されていないことは明白である。

この教科書のアラビア語文学史が、アラビア語という言語を中心にして見た歴史であることは、その目的が明確に示している。教科書は序文の中で次のように述べている。

いま私たちは、三年生のカリキュラムとして、この包括的な内容の教科書を献上する。私たちがこの教科書で意図したのは、教養ある若者が、その言語の歴史とその文学の中で無視してはならないものに生徒が親しむようにすることであった⁹³。

ここで言う言語は、当然、アラビア語のことを指している。この引用文が明示するように、教科書が目的としているのは、アラビア語という言語で行われてきた活動の歴史を学ぶことである。別の言葉を使えば、エジプト国民が共有すべきだと考えられているのは、イスラームという宗教を中心とした歴史でも、エジプトという領土に限定された歴史でもなく、アラビア語という言語を中心とした歴史である。言語の歴史が共同体における紐帯としてみなされているのである。つまり、教科書の文学史は、アラブナショナリズムと同じ考えの中で編まれている。

また教科書の内容も、この文学史がアラビア語という言語を中心にして歴史を見ていることをはっきりと示している。そのことは教科書におけるマシュリクの扱いに顕著に現れている。マシュリクとは「東方」を意味するアラビア語であり、一般的には現在のシリア地方であるシャームおよびイラク地域近辺を指す。ただしこの教科書は、マシュリクをイラク、ペルシャ、ホラーサーンから中国、インド国境までの地域と定義している⁹⁴。このマシュリクは、正統カリフ時代から第一アッバース朝時代にかけてアラブ・イスラーム勢力、あるいはアラブ・イスラーム王朝に支配され、公用語としてアラビア語が使用されていた。そしてその支配の中で、日常言語は従来使用されていたその地域独自の言語から、アラビア語へと次第に変わっていった。

しかし教科書が定義するこのマシュリクには、日常ではその土地独自の言語であるペルシャ語を使用するが、書き言葉としてはアラビア語を使用する地域も含まれている。アラブナショナリズムにおけるアラブ人の定義に、完全には当てはまらない人々が住む地域の文学を包摂しているのである。これは教科書のアラビア語文学史がそのような人々を同じ民族であるとみなしているためではなく、地域、民族に関わりなくアラビア語という言語で残されたものを、その言語を操るアラブ人にと

⁹³ [Husayn et al. 1929: dār].

⁹⁴ [Husayn et al. 1929: 164].

っての文化的遺産であるとみなすためである。教科書は次のように述べている。

アラビア語は(アラブ・イスラーム勢力が征服した諸地域で)支配的となり、エジプトのコプト語に始まりシャーム、イラクにおける古代シリア語、ヘブライ語を一掃し、ペルシャにおいてはペルシャ語と競い合った。このアラビア語という言葉はアジア、アフリカ方面に広がり、ヨーロッパの諸方面にも広がったのである〔中略〕アラビア語は隅から隅まで異なる共同体(umam)の間で文化、文明を拡散するための道具となった〔中略〕アラビア語の文学はペルシャ人、エジプト人、シャームの人、マグリブの人、アンダルスの人、その他の地域の文学となったのだ。そしてその全ての共同体のものとなることで、アラビア語文学はより豊かなものになった⁹⁵。

この引用文の中で、アラビア語が「ペルシャにおいてはペルシャ語と競い合った」と述べられているように、ペルシャが完全にアラビア語化された地域であるとは教科書も認識していない。しかしその一方で、その地域で生み出されたアラビア語の作品は、アラビア語文学をより豊かなものにしたということが強調されている。教科書がその文学史に包摂する基準を、地域でも民族でもなく、アラビア語という言葉にしていることが分かる。

さらに第二アッバース朝時代におけるペルシャ地方の扱いは、教科書がアラビア語という言葉を中心に編まれていることをより鮮明な形で示している。既に述べたように、第二アッバース朝時代は、バグダードのアッバース朝の支配が弱まり、各地域に地方政権が誕生した時代である。実際ペルシャ地方では、サーマーン朝やブワイフ朝、ガズナ朝などの独立政権が誕生している。このように独立した政権がペルシャ地方に誕生することで、支配言語としてのアラビア語の力は弱まり始めた。というのは、それらの政権ではその地域独自の言語、つまりペルシャ語が書き言葉として使われ始めたからである。これはアラビア語圏から、ペルシャ地方が離脱したことを意味するものである。

しかし教科書は、ペルシャ地方におけるアラビア語の優位性を強調することで、その地域を依然としてアラビア語文学史の中に包摂しようとする。教科書は次のように述べる。

ペルシャ人たちは近代ペルシャ語(al-fārisīya al-ḥadītha)で新しい文学を作り始めた。しかしここで述べている(第二アッバース朝の)時代が終わるまで、彼らはその言語を学問、教育、法、政治の言語とすることはできなかった。それは、近代ペルシャ語にはそれらの領域における専門用語がなく、アラビア語が優位なまま残ったためである⁹⁶。

この状況の中で、アラビア語文学の市場は2世紀以上にわたってペルシャ地方に残ったと教科書は指摘する。このように教科書のアラビア語文学史は、アラブ・イスラーム王朝から独立し、もはや日常的にはアラビア語が使用されなくなったとしても、アラビア語が公的な地位を保っているのなら、その地域に言及しようとする。その理由は文学史を語る際、この時代のペルシャ地方を避けて通る

⁹⁵ [Husayn et al. 1929: 57].

⁹⁶ [Husayn et al. 1929: 163].

ことができないためであるからではない。実際、教科書がこの地域の詩や散文を取り上げることはなく、その文学を文学史的にはあまり重要なものとはみなしていない⁹⁷。それにもかかわらず、あえてペルシャ地方を取り上げ、先に引用したような解説を行っているのは、アラビア語の影響力があつた地域の大きさに言及したいからであると考えられる。このような教科書の姿勢は、その文学史がアラビア語という言語を中心に歴史を見ていることを如実に語るものである。

教科書が描写するオスマン朝時代は、アラビア語文学史が言語を中心として歴史を捉えていることを別の角度から示す例である。アラビア語という言語の歴史的展開を描くことを旨とする教科書にとって、アラビア語が公的に使用されない時代は歴史的に暗黒時代となる。オスマン帝国時代のエジプトについて、教科書は次のように述べている。

(オスマン帝国時代のエジプトでは)トルコ語が公用語であり、話し言葉はアーンミーヤとトルコ語が混ざったものであった。簡単に言えばこの時期あらゆることにおいて後退と破壊がエジプトを襲ったのだ。この社会的腐敗、政治的暴力、文学の後退の前にアラビア語は敗北したのだ⁹⁸。

アラビア語が公用語ではなかった時代が、明らかに腐敗や暴力と結びつけられていることが分かる。以上のように「アラビア語」教科書の文学史は、越境的な言語の歴史を語っており、エジプトという地域独自の歴史について語ってはいない。つまり、教科書のアラビア語文学史はアラブナショナリズムの思想的視点から歴史を捉えているのである。

⁹⁷ 教科書ではこの時代のマシュリクについて、アラビア語は詩、散文において後退する一方で、学問が発達したと述べている。この学問とは主としてアラビア語に関する言語学、イスラーム法学、イスラーム哲学を意味している。このようなイスラーム諸学の発展に関しては一定の評価を与えているが、その解説は足早に行われており、その重要性は低い[Husayn et al. 1929: 169-171]。

⁹⁸ [Husayn et al. 1929: 220]。

2 節. 1929 年度の教科書とパンイスラーム主義

前節では教科書のアラビア語文学史が、アラブナショナリズムの視点から編まれていることを見た。しかし前章で確認したように、アラブナショナリズムはそこから宗教的要素を排除しなければ、パンイスラーム主義となんら本質的な差異を持たないものになってしまう。そこで本節では、宗教的要素に焦点を当て、教科書の文学史で見られるアラブナショナリズムがどのような性格のものであるかを明らかにする。エジプトが 1919 年革命以降、コプト教徒とムスリムによって形成される世俗的国家を求めてきたことと、アラブナショナリズムが言語を通した世俗的連帯を強調するナショナリズムであることを考えれば、教科書のアラビア語文学史は当然その歴史から宗教的要素を遠ざけようとするはずである。しかし、その文学史ではイスラーム的要素が排除されることはなく、むしろイスラーム的価値観を前面に押し出す言説が存在している。その理由は一体何であろうか。

クルアーンに関する言説は、教科書がイスラーム的価値観を文学史から排除してはいないことを示す顕著な例である。教科書はクルアーンに関して「アッラーの使徒に下された神の書」と述べている⁹⁹。しかしキリスト教徒から見た場合、それは神の書でも、聖典でもない。ムスリムから見た場合のみ、それは神の書となり、守るべき生き方を説く聖典となる。このような表現は、イスラーム的価値観から現れたものに他ならない。

預言者ムハンマドの扱い方にも、イスラーム的価値観は現れている。当然ではあるがムスリムにとってムハンマドは神からクルアーンを下された預言者であり、敬愛の対象となる人物である。その敬愛の念を示すため、ムスリムは日常的に「彼に神の祝福と平安あれ」という定型化された表現を預言者ムハンマドの名前に言及した後に付け加える。この表現は、敬愛に値する人物全てに使用されるというわけではなく、預言者ムハンマド以外の人物には使われない。ムスリムにとってそのような特別な意味を持つこの表現が、教科書のアラビア語文学史の中では使用されている。教科書は「ジャーヒリーヤ時代」、「メッカ」という章の後に、ムハンマドの生涯を語る章を置いており、その章の題名に「ムハンマド、彼に神の祝福と平安あれ」とつけている。またこの章だけでなく、預言者ムハンマドの名前に言及する際には、文学史はこの表現を使用する。そのようなことが行われるのはイスラーム的価値観からであることは言うまでもない。キリスト教においてムハンマドは預言者ではない。そのため、キリスト教徒にとってムハンマドは政治的指導者として尊敬の対象になりえても、宗教的に敬愛の対象となることは決してない。アラブナショナリズムの思想を反映するはずの「アラビア語」教科書が、イスラーム的価値観を排除していないのは明らかである。

さらにこのアラビア語文学史が、預言者ムハンマドの生涯について紙幅を割いて述べている点も重要である。預言者となる以前のムハンマドの話から始まり、その死までを述べた章、「ムハンマド、彼にアッラーの祝福と平安あれ」には七ページも割かれている。この文学史において、一個人の生涯にこれほどページが割かれることはムハンマド以外にはない。その理由はムハンマドがイスラームという宗教において極めて重要な人物であるからであること以外にはありえない。しかし当たり前であるが、ムハンマドの生涯はキリスト教徒にとって宗教的に重要なものではない。

⁹⁹ [Husayn et al. 1929: 49].

また、このアラビア語文学史がイスラーム的要素を排除していないことは、歴史の捉え方からも確認することができる。教科書では、ムハンマドがイスラームを布教する以前の時代を一括してジャーヒリーヤ時代と呼ぶ。これはクルアーンにならったものであり、実際、教科書はクルアーンがその時代をそのように名付けていると述べている。そしてその名前の由来について次のように述べる。

この名前は「知性」とは反対である言葉、「無知」という意である) *al-jahl* に由来している。その時代が愚行、血統の自慢、度を越す流血ごと(*safk al-dimā'*)や部族主義などイスラームが嫌い、忌避するものに覆われていたためである¹⁰⁰。

この説明が示すようにジャーヒリーヤという言葉の背景には、イスラームが現れる以前を無知の時代とみなす歴史観が存在している。別の言い方をすれば、イスラームが現れた後の世界は、無知から救われる道が示されているという歴史の捉え方である。このような歴史の見方が極めて宗教的であることは言うまでもない。教科書の歴史の見方には宗教的な要素が入り込んでいるのである。

そのような歴史観は、教科書に書かれた内容にもはっきりと見てとることができる。例えば、ジャーヒリーヤ時代の詩について教科書は次のように述べている。「(ジャーヒリーヤ時代の詩の中に) 私たちは狩りや酒、女性、賭け事(*maisir*)を見ることが多く、自慢、嘲笑、戦闘の描写を見ることもまた多い」¹⁰¹。ここで述べられている「酒、賭け事」は、理性を失わせ、人々の間に憎悪を生み出す悪魔の業であるとして、イスラームでは禁止されているものである。教科書は、ジャーヒリーヤ時代、これらのものが忌避する対象ではなく、人々が好むものであったと指摘する¹⁰²。人々が悪魔に属するものに興じる時代、言い換えれば物事の分別のつかない無知の時代としてジャーヒリーヤ時代を描写していることが分かる。

このようにジャーヒリーヤ時代の社会を不道德、不正義に特徴づけられたものとして描写したうえで、教科書はイスラームという宗教によってその社会が改革されたことを強調する。例えば教科書は、「イスラームはアラブ人を新しい社会的なレベルへと移動させた」と述べ、無制約であった結婚という制度に規範を導入し、財産を相続する権利を女性に認めることで「イスラームは女性の自由を拡大させた」と述べる。また、ジャーヒリーヤ時代に暴利を貪る者たちがいたことを指摘し、「倍にしましたも倍にして、利子を食べってはならない」というクルアーンの一節を教科書は引用している¹⁰³。これは、不当に利益を得る者を社会から排除するために、イスラームが利子を取ることを禁止したことを示している。その他にも、売買において量をごまかし不正に利益を得ようとする者に関して、「災いなるかな、量を減らす者こそは。かれらは人から計って受け取る時は、十分に取り、(相手にわたす)量や重さを計るときは、少なく計量する者たちである」というクルアーンが啓示され、借金の返済

¹⁰⁰ [Husayn et al. 1929: 5].

¹⁰¹ [Husayn et al. 1929: 13].

¹⁰² [Husayn et al. 1929: 11].

¹⁰³ クルアーンの日本語訳は、日本ムスリム協会のウェブサイトに掲載されているものを使用した。日本ムスリム協会のウェブサイトのアドレスは次である。
http://www2.dokidoki.ne.jp/racket/koran_frame.html

を先延ばししようとする者に関して、「あなたがたが期間を定めて貸借する時は、それを記録にとどめなさい」という一節が下されたと述べている¹⁰⁴。教科書は、無秩序であったジャーヒリーヤ時代の社会に、様々な規範がイスラームによってもたらされたことをクルアーンを引用しつつ強調している。つまり、クルアーンで示されるジャーヒリーヤという概念に沿う形で、歴史が構成されているのである。

1911年に刊行されたジョルズィー・ザイダーン(1861-1914)の『アラビア語諸文学の歴史』との比較は、教科書がイスラーム的価値観を押し出す言説を含むものであることをより鮮明な形で示す¹⁰⁵。エジプトを代表する文芸誌『アル=ヒラル』の創刊者として知られているジョルズィー・ザイダーンは、バイルートのプロテスタント系の学校で学んだキリスト教徒である。そのためザイダーンのアラビア語文学史はイスラーム的価値観をベースにした教科書とは、宗教的な点において違いをみせるのが当然であろう。実際、その違いはザイダーンの文学史におけるムハンマドの扱いにはっきりと現れており、教科書が預言者ムハンマドに言及する際に必ず使用していた「彼にアッラーの祝福と平安あれ」という表現を、ザイダーンの文学史が使用することはない。たとえムハンマドが歴史的に重要な人物であったとしても、キリスト教徒がムハンマドを神の預言者とみなすことはなく、したがって預言者ムハンマドへの敬愛の念を表すこの表現をキリスト教徒が使用する理由はない。また、教科書で多くのページが割かれていたムハンマドの生涯も、ザイダーンの文学史には登場しない。教科書では重要視されたムハンマドの生涯が、文学の歴史を知る上では不要なものであるとザイダーンはみなしているのである。ムハンマドを特別視するのはイスラームという宗教ににおいてだけであり、キリスト教ではそのようなことはない。そのような宗教的な違いを、ザイダーンの『アラビア語諸文学の歴史』は明確に示している。

さらに、ジャーヒリーヤ時代に関しても、キリスト教徒であるザイダーンのアラビア語文学史は教科書の文学史と違いを見せている。教科書においてジャーヒリーヤ時代は、規範のない文字通り無知の時代としてみなされ、語るべき文明の存在しない時代として描写されていた。それに対してザイダーンの文学史は、ジャーヒリーヤ時代にも述べるべき文明があったことを次のように指摘する。

『イスラーム以前のアラブ』という私たちの本は、ハンムラビの国はアラブ人の国で、それは最も古いアラブ人の国であると主張している。この推論が正しいのなら、完全な形で残っている最古の知的遺産は、丸ごと思想的にアラブ人のものであった¹⁰⁶。

最古の知的遺産とは当然ハンムラビ法典のことを指しており、ジョルズィー・ザイダーンはその法典

¹⁰⁴ [Ḥusayn et al. 1929: 60-61].

¹⁰⁵ ザイダーンは1894年から数年にわたり、アラビア語文学に関する記事を自ら『アル=ヒラル』誌上で執筆していた。この記事を四巻にまとめたものが、『アラビア語諸文学の歴史』である。この文学史は、エジプトで初めてジャーヒリーヤ時代から近代までを包括的に扱った文学史であると考えられている。

¹⁰⁶ [Zaydān, J. n.d.:17]. ザイダーンは『イスラーム以前のアラブ』という本を1908年に刊行している。引用文中で述べられている『イスラーム以前のアラブ』は、おそらく自身の著作のことを指している。

がアラブ人によって編まれたものであると主張している¹⁰⁷。彼がジャーヒリーヤ時代を語るに値しない規範のなかった社会であるとみなしていないのは明らかである¹⁰⁸。推測という形でしか語ることができないにもかかわらず、この知的遺産をあえてアラブ人の歴史と結びつけようとするところに、ジャーヒリーヤ時代は無知であった時代ではないとみなす、彼の視点がはっきりと現れている¹⁰⁹。

キリスト教徒であるジョルズィー・ザイダーンの文学史には、教科書で見られるイスラーム的要素はない。教科書のアラビア語文学史がイスラーム的価値観を排除していないのとは対照的であり、アラビア語文学史がイスラーム的価値観を取り込むことなく編まれうことを示している。つまり、教科書で見ることができるアラブナショナリズムは、パンイスラーム主義と大きく重なり、イスラーム的価値への傾斜が見られるのである。

¹⁰⁷ 別の箇所では、ハンムラビ法典がモーセの律法以前に現れた最古の法典であると述べ、次のように述べている。「もしこのバビロニア帝国がアラブ人のものであることが正しいのなら、アラブ人が法典という慣習や学問的活動に最も早く至ったということになる」[Zaydān, J. n.d.: 26]。

¹⁰⁸ 他にもジョルズィー・ザイダーンの文学史はパレスチナで成立したと考えられる「ヨブ記」をアラブ人の文学の一種であるとみなしている[Zaydān, J. n.d.: 26]。

¹⁰⁹ ジョルズィー・ザイダーンがジャーヒリーヤ時代に文明があることを主張する姿勢は次の言説でも確認することができる。「誰も有史以前のアラビア語文学を調べようとする者はいなかった。それを手助けする材料の少なさと、(5世紀からイスラームが現れるまでの時期である)第二ジャーヒリーヤにおけるまでアラブは混乱と無知の中にいたという彼らの考えのために」[Zaydān, J. n.d.: 24-25]。

3 節. 1929 年度の教科書と領土的ナショナリズム

ここまで「アラビア語」教科書が、イスラーム的価値観を排除するものではないことを見てきた。本節では、この教科書によって示されるアラビア語文学の歴史が領土的ナショナリズムの思想とも対立するものではないことを確認している。

本章が扱っている教科書が刊行された時期は、知識人を中心にファラオ時代から続くエジプト固有の歴史、精神の重要性が主張されていた時代であった。そしてその社会的風潮の中、領土的ナショナリズムの支持者が教科書の編纂に加わっていた。このような背景を考慮すると、教科書の文学史が領土的ナショナリズムの思想を忠実に反映した構成となっていたとしても何ら不思議ではない。しかし既に述べたように、この文学史はアラビア語の歴史として広範な地域の文学を取り上げており、エジプト独自の文学史ではない。本節ではまず、教科書に領土的ナショナリズムの思想が現れていることを確認し、その後でそれがどのようにアラブ人の歴史の内側に入りこんでいるのかを見る。

3-1. 文学史における領土的ナショナリズム

アラブ人の歴史として編まれているはずの教科書のアラビア語文学史の中で、領土的ナショナリズムの思想がはっきりと現れてくるのは、第二アッバース朝時代以降の歴史においてである。既に述べたように、第二アッバース朝時代は 9 世半ばから始まる時代であり、バグダードのカリフの力が弱まることで、各地域に独立した政治権力が誕生した時代である。この時代、エジプトは異なる王朝の支配を代わる代わる受けていた。それらの王朝の支配を通して、エジプトは徐々にアラビア半島を起源とする文化とは異なる独自のものを獲得していくことになる。

教科書は特にファーティマ朝を、エジプト独自の文化形成にもっとも大きな影響を与えたイスラーム王朝であるとみなしている。ファーティマ朝はチュニジアに誕生したイスラーム王朝であり、名目上アッバース朝の支配下にあったエジプトを 969 年に征服して以降、カイロを中心にエジプトと現在のシリア地域に該当するシャームを支配した。このファーティマ朝が、アラビア半島の文化とは異なる独自の文化をエジプトに形成させたのは、この王朝がシーア派の王朝であったためである。ファーティマ朝が現れるまで、アラブ人のイスラーム王朝は基本的にスンニー派であり、シーア派のイスラーム王朝であったことは一度としてなかった。スンニー派とシーア派は同じイスラームでありながら一部にかなりの違いがある。シーア派が、預言者ムハンマド亡き後のイスラーム共同体の指導者には、ムハンマドの従弟であり、娘婿であるアリーとその子孫しかなることができないと主張しているのに対し、スンニー派が共同体のコンセンサスによってその指導者を選ぶことができると主張していることは、その最もよく知られた例である¹¹⁰。

¹¹⁰ これはカリフに対する態度の違いとなって現れる。スンニー派がカリフとして認めるアブー・バクル、ウマル、ウスマーンは、シーア派の見解ではイスラーム共同体におけるその指導者的立場は否定される。またシーア派のファーティマ朝は独自のカリフを推戴し、スンニー派であるアッバース朝

また日常的な実践である礼拝や祝祭に関しても、シーア派はスンニー派と大きく異なる。例えば教科書は、ファーティマ朝の時代に行われていた祝祭としてイード・アル＝ガディールについて言及している。イード・アル＝ガディールは、預言者ムハンマドがアリーを後継者として指名した日を祝うものであり、シーア派にしか見られない祝祭である。スンニー派にとってアリーはムハンマドによって指名された後継者ではなく、スンニー派にはこのような祝祭はない。シーア派のファーティマ朝は、エジプトの人々にとって、教義的、文化的に元来全く異質な王朝だったのである¹¹¹。

そのようなファーティマ朝の文化は、次第にエジプト社会に溶け込んでいったと教科書は主張する。教科書はファーティマ朝が約百七十年の統治の中で「エジプトとシャームをその色に染め」、近代まで続くエジプトのアラブ・イスラーム文化の基礎を作ったと述べている¹¹²。その主張を裏付けるように、教科書はファーティマ朝時代の祝祭に関して言及する。

(エジプトとシャームの)二つの地域の人々、特にエジプトの人々の下で祝祭(al-tahānī)の種類は多様化した。それはナイル川の冠水(wafā' al-nīl)や水路の開門(faṭḥ al-khalīj)に関わる行事、預言者(彼にアッラーの祝福と平安あれ)の生誕祭やアリーとその子孫の生誕祭といったような、ファーティマ朝が非常に関心を持って行った多くの催し(al-ḥaflāt)によって、今まで知られていなかった、あるいは行われることが稀であったエジプトの祭(afrāḥ waṭanīya)が新しく生まれ変わった結果であった¹¹³。

これらの祝祭のうち、ナイル川の冠水に関する催しと預言者の生誕祭は、現在もエジプトで行われている。ナイル川に関係する催しが、エジプト独自のものであることは言うまでもない。預言者の生誕祭に関しては、今日、エジプトのみならず幅広いイスラーム地域で行われているが、この生誕祭の起源はエジプトのファーティマ朝にあると言われている¹¹⁴。教科書は、これらの具体的な事例を挙げることで、ファーティマ朝時代に今日まで続くエジプト独自の文化が生まれたことを示そうとしているのである。

そして教科書は、ファーティマ朝時代、文学の分野においてもエジプト独自のものが形成され始めたと言主張する。教科書は次のように述べる。

エジプトとシャームにおける第二アッバース朝時代の始まりにおいて、その地域の詩は、ムタナッビーやアブー・フィラース、マアッリーの詩の中で見られるような、アラブの詩が到達した地

のカリフがイスラーム共同体の指導者であることを真っ向から否定している。

¹¹¹ ファーティマ朝の軍事的中核を担っていたのがベルベル人であったことも注記しておく。ベルベル人は、古くから北アフリカの広い地域に住む人々であり、独自の言語、文化を持つ人々である。7世紀にアラビア半島のアラブ人によって北アフリカが征服されて以降、ベルベル人は徐々にアラブ化していったが、その文化、言語は完全に消えることはなく、現在においてもモロッコやアルジェリアにおいてベルベル語を母語とする集団が存在している。

¹¹² [Husayn et al. 1929: 172].

¹¹³ [Husayn et al. 1929: 180].

¹¹⁴ [大塚 2002: 1029].

点に最終的に至った〔中略〕第二アッバース朝時代の中期から終わり頃になると、詩は徐々にエジプトとシャームにおけるアラブ人の描写 (šūra muwāṭinīya qaumīya) へと変わっていった。それは、二百年を超えるファーティマ朝の統治の中でエジプトとシャームで成長した固有の文明 (ḥaḍāra khāṣṣa) や、(エジプト、シャームで活動していた) シーア派、バーティン派、神秘主義、スンナ派といった様々な宗派、学派のためであった。その全てが伝統や現代の儀式的なものに足跡を残している¹¹⁵。

ここで言及されているムタナッビー (915–965) やアブー・フィラーズ (932–968)、マアッリー (973–1058) は、主としてバグダードを中心に活動した、10 世紀、11 世紀のアラブ世界を代表する詩人である。そのような詩人たちが到達した地点にエジプトの詩が「最終的に」至ったとは、言い換えれば、エジプトの文学がバグダードの文学的展開からは遅れているものの、同じ文学的方向性にあったということである。また、バーティン派はファーティマ朝が属するシーア派の一分派、イスマエイル派のことを指しており、つまりここでは、スンナ派やイスマエイル派など様々な宗教的な流れが存在する、エジプト独自の歴史、環境の中で「固有の文明」が生み出されたことを強調しているのである。第二アッバース朝時代初期のエジプトの詩人は、バグダードで生み出されるアラブ人の文学と同じ道を辿っていた。それはエジプト固有の文学と呼べるものではなかった。しかし様々な宗派が混在する社会的状況の中でエジプトの文化が形成されていき、次第に文学はエジプトの人々を描写するものへと変わっていったと教科書は述べている。エジプトの社会、歴史が、独自の文学を生み出したと主張しているのである。エジプトの文明、環境、文学を強調する点において、はっきりと領土的ナショナリズムの思想が教科書に現れている。

さらに教科書は、近代エジプトの文化がアラビア半島から始まるアラブ人の文化の延長線上にあることを完全に否定する。教科書は 18 世紀に起きたフランスによるエジプト侵攻をきっかけに、「エジプトの人々と古いアラブの文学との間の繋がりは完全に、あるいはほとんど切れた」と述べ¹¹⁶、エジプトの近代がアラブではなく西洋文明を土台としていることを次のように強調している。

現実において私たちの文明は、現代ヨーロッパの上に立っている。私たちは西洋の芸術を採用し、その学問について話し、より多くの生活のことで西洋の道をたどっている。それは多くの人が、西洋文化の教養を身に着け、その言語に熟達し、その文学を理解し、その音楽を聴くことに喜びを感じるようにまでになっている。疑いなく彼らは、それらの西洋的なものによって思考や価値基準に大きな影響を受けている¹¹⁷。

エジプトは、1798 年にナポレオンによる侵攻とその支配を受けた後、西洋を模倣した近代化の道を歩んできた。その近代化は当然、アラビア半島を起源とする文化の延長線上にあるものではない。

¹¹⁵ [Husayn et al. 1929: 175-176].

¹¹⁶ [Husayn et al. 1929: 242].

¹¹⁷ [Husayn et al. 1929: 244].

ファティマ朝以降、独自の文化を形成してきたエジプトは、近代に西洋文明を取り込むことで、アラビア半島のアラブ人の文化とは全く異なるものを所有するに至ったと教科書は強調しているのである¹¹⁸。このような主張は、教科書のアラビア語文学史が領土的ナショナリズムの思想を反映するものであることをはっきりと示している。

3-2. 文学史における領土的ナショナリズムとアラブナショナリズム

この項では、前項で確認した領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムとどのような構造関係を形成しているのかを見る。既に見たように、教科書のアラビア語文学史はエジプト領土固有の歴史ではなく、アラビア半島から始まるアラブ人の歴史として編まれている。そのため、エジプト領土の歴史はアラブ人という民族の歴史の一部となり、領土的ナショナリズムは越境的ナショナリズムと重層構造を形成するはずである。しかしそれは、単純に重なり合う入れ子のような構造ではなく、この文学史の中では、領土的ナショナリズムが本来全く異なるはずのアラブナショナリズムと実質的に同じものとなっているのである。そのような現象は、アラブ人の言語の歴史においてエジプトが突出して重要な役割を果たしてきたと歴史を捉えることで生まれている。

まず、エジプトの歴史がアラビア半島から始まるアラブ人の歴史線上に置かれていることを確認しておこう。アラビア語という言語を中心に描かれるこの文学史では、エジプトは当然、アラビア半島からやって来たアラブ人に征服され、言語がアラビア語化されることで初めて取り上げられる。教科書は、次のように述べる。

アラブ人はエジプトと(現在のシリア地域に該当する)シャームを征服し、その大地の肥沃さとアラビア半島からの距離的な近さから、多くのアラブ人がその地域へと移って行った。そのアラブ人の言語、文学、宗教は、その地域の言葉であった東ローマ帝国の言葉とコプト語、そしてその地に存在した文学と宗教をほとんど打ち負かした¹¹⁹。

教科書が東ローマ帝国の言葉あるいはコプト語が支配的であった時代のエジプトを取り上げることはない。代わりに取り上げるのは、アラビア語を使用していたジャーヒリーヤ時代のアラビア半島である。教科書は、アラビア半島のアラブ人が、半島を出て支配地域を拡大していく歴史を描き、そ

¹¹⁸ ここでは、言語としてアラビア語を選択しているということが、アラビア半島を起源とするアラブ人の文化を選択しているということと同義ではないことを強調している。つまり、言語はアラビア語を維持するが、文化はアラブ人の文化ではなく西洋のそれであるという主張である。エジプトの言語として選択されるのは、あくまでアラビア語であり、そのことを教科書は否定していない。実際、「エジプトの文学は語彙、形式、方法においてはアラビア語であることを望み、その目的、好みにおいては西洋文明の方法に長期に渡って影響を受けた」[Husayn et al. 1929: 243-244]と教科書は述べている。

¹¹⁹ [Husayn et al. 1929: 172].

の支配した地域の一部としてエジプトを登場させているのである。エジプトがアラブ人の歴史の一部として扱われていることは明白である。

アラブ・イスラーム帝国の一地方となったエジプトが、その歴史において中心的な役割を果たすようになったのは、1258 年のバグダード陥落という出来事によってであった。その陥落によって、アラビア語文学の中心もまたエジプトへと移った。当時、既に政治的権力を失っていたアッバース朝は、モンゴルによる侵攻を受け完全に滅亡した。陥落したバグダードは、モンゴル人による徹底的な破壊と殺戮を受けた。それは三十四日もの間続き、ウラマーや文人を含め、その中で生き延びたものは少数であり、多くの者が命を落としたと教科書は強調する。

そしてまさにこの破壊と殺戮によって、文字通りアラビア語文学の移動が起きたのである。教科書は次のように述べる。

侵攻、暴力行為 (irhāb)、愚かな支配 (al-ḥukm al-jāhil) によって引き起こされた破壊的な混乱の中、ウラマーや文人たちは彼らが暮らしていたバグダードを見つめ、途方に暮れた。そこでは剣が抜かれ、アラブ人の全てが誇りにしていた遺産の全てが破壊されるのを目にした。また彼らはアラブ人の知識と文学が、チグリス川に投げ捨てられているのを目撃した。彼らは知識と文学のためのアラブ人王朝を作る場所へと向かったが、エジプトとシャーム以外に(そのような地を) 見つけることはできなかった¹²⁰。

モンゴル人による破壊はバグダードという都市だけではなく、アラブ人が長い期間をかけて積み上げてきたアラビア語文学にまで及ぶものであった。アラビア語文学を学んだウラマーや文人の多くは殺され、書物は川へと投げ捨てられた。生き延びたウラマーと文人は、アラビア語文学を保持する最後の者たちであった。彼らはこのアラビア語の遺産を守るため、それを保護してくれる場所へと移住する必要があった。この当時エジプトとシャームを支配していたのは、モンゴルの侵攻をシリアで止めたマムルーク朝である。マムルーク朝はアラブ人の王朝ではなかったが、アラブ・イスラーム文化を庇護していた。その庇護を求め、バグダードのウラマーや文人は、その首都であるカイロへと移住したのである。つまり、生き延びたアラビア語文学がエジプトへと渡ったと教科書は述べているのである。

さらに教科書は、同時期にアンダルシアではヨーロッパ系のキリスト教徒による失地回復運動、レコンキスタによってムスリムが支配する地域が縮小し、多くのムスリムがその地を離れていたことを指摘する。アンダルシアは後ウマイヤ朝の時代に文化的に栄えた地域であり、その時代に多くのアラビア語文学が生み出された。実際、教科書がアンダルシアの文学として言及するのは、ほとんどその時代のものである¹²¹。後ウマイヤ朝はレコンキスタの結果として 1031 年に滅亡してしまうが、その後もアンダルシアには複数のイスラーム王朝が存在し続けた。しかし 13 世紀に入ると、そのほぼ全てがキリスト教徒によって滅ぼされ、バグダードが陥落した 13 世紀半ばまでには、イスラーム王朝

¹²⁰ [Husayn et al. 1929: 203-204].

¹²¹ 例えば、イブン・アブド・ラッビフ、イブン・シャヒード、イブン・ザイドゥーンなど。

が支配する地域はグラナダのみとなっていた。ムスリムの支配する地域が縮小していく中で、アンダルシアのウラマーや文人は、より安全な場所を求め、バグダードの人々と同様やはりカイロを目指した¹²²。つまり、西で栄えたアラビア語文学もまた、カイロへと渡ったと教科書は述べているのである。モンゴル人とキリスト教徒という異教徒の侵入によってイスラーム王朝が滅び、東と西で栄えたアラビア語文学の全てがカイロへと渡った。別の言い方をすれば、エジプトがアラビア語文学の中心となり、エジプト領土の歴史とアラブ人という民族の歴史が一つとなったとするのである。

これ以降、エジプトはアラブ人の歴史の中で中心的な存在であり続けた。そのような歴史認識は、次のようなオスマン朝時代に関する言説で確認できる。

マドラサの保護や教育研究機関の権威は既に減少し始めていて、ウラマーや学生の多くはそこから離れていた。それは彼らのために設定されていたワクフが奪われ、学問や教育への国家的関心が失われていたためである。もしこの暗黒時代にアズハルが知識や研究で残ったものを守っていなかったのなら、その時代と私たちとの学問的な繋がりには完全に断ち切られていたであろう¹²³。

教科書のアラビア語文学史では、オスマン帝国時代が暗黒時代とみなされ、あらゆることに関して腐敗が襲った時代として描かれていることは既に見た。その腐敗は教育の分野にもおよぶものであり、オスマン帝国はアラビア語による学問への関心を示さなかった。さらに、教育施設の数もそこで学ぶ者の数も減少していき、残ったアラビア語の文化的遺産も消滅の危機にさらされた。そのような状況の中で、エジプトのアズハルがそれを守り続け、消滅の危機から救ったのだと教科書は強調している。今日においてアラブ人がその文化的遺産を目にすることができるのは、まさにこのエジプトの功績によってなのであるという歴史認識を教科書は示している。

近代においても同様である。教科書における近代は、オスマン帝国時代の文化的停滞からアラビア語文学が抜け出し、活動を再開することで始まる。その停滞の中でアラビア語の文化に新しい活力を与えたのが西洋であり、そこから生まれたのが先述した西洋文化を土台としたエジプトの近代アラビア語文学であった。その文学は確かに、エジプト独自の歴史の中から現れてきたものであり、その意味においてエジプト固有の文学である。しかし、この文学について語られるのは、全てのアラビア語の文化的遺産がカイロへと移動し、その地で消滅の危機から救われたという歴史的流れの中なのである。言い換えれば、アラブ人の歴史の中でこの西洋の影響を受けた近代アラビア語文学が言及されている。つまり、エジプトにおいて展開した近代アラビア語文学は、エジプト固有の文学であると同時に、長い文化的停滞から抜け出し、再び活動を始めたアラブ人の近代アラビア語文学でもあると位置づけられているのである。

教科書は、13 世紀以降のアラブ人の歴史の中心がエジプトにあるとみなしている。そのことによって、エジプトで起きたアラビア語をめぐる展開を語るということは、エジプト固有の歴史を語ると共

¹²² [Husayn et al. 1929: 204-205].

¹²³ [Husayn et al. 1929: 224].

に、アラビア半島から始まるアラビア語の歴史をも同時に語るという状況を生み出した。このようにして領土的ナショナリズムはアラブナショナリズムと入り組んだ関係に置かれる。そして領土的ナショナリズムは、アラブナショナリズムという性質の異なるナショナリズムと、全く区別することができないものとして、教科書の中で現れているのである。

本章は、1929 年度の教科書を通して、独立後のエジプトにおいて、実際の国民概念の形成の場でどのようなナショナリズムが教えられていたのかを探ろうと試みた。国語としての「アラビア語」教育のために使用されるアラビア語文学史は、基本的にアラブナショナリズムの観点から編まれていたが、そのアラブナショナリズムとはパンイスラーム主義とも領土的ナショナリズムとも明確に区別することができないものであった。逆の言い方をすれば、文学史の中で現れるアラブナショナリズムは、それら二つのナショナリズムと対立するものではなかった。領土的ナショナリズムとの関係に関しては、本章で示したようにそれは包含関係ではなく、アラブナショナリズムと領土的ナショナリズムが同じものとなっていた。エジプト固有の歴史を語ることは、民族としてのアラブ人意識を刺激するとともに、アラブ人の歴史の中で中心的な役割を果たしてきた国民としてのエジプト人意識を刺激するものであった。つまり、独立後のエジプトにおいて国民形成の場である国語教育を貫いていたのは、世俗主義的なアラブナショナリズムではなく、イスラーム的価値観を含んだアラブナショナリズムであり、アラブ・イスラーム世界でエジプトが主導的な役割を果たしてきたことを強調する、領土的ナショナリズムの精神と矛盾しない形のアラブナショナリズムであった。

3 章. アラブ連合共和国時代における教科書のアラビア語文学史

前章では、1929 年度の教科書を取り上げることで、エジプトの固有性を強調する領土的ナショナリズムが高揚した時代にも教育の現場ではアラブナショナリズムが前面に打ち出されていることを確認した。これと対比する形で、本章では、アラブ連合共和国時代の教科書を取り上げることによって、アラブナショナリズムがエジプトで主流であった時代に、実際の国民形成の場で掲げられていたアラブナショナリズムの特徴を明らかにする¹²⁴。

本章で扱う教科書は、前章と同じように「アラビア語」教科のアラビア語文学史の教科書である。この時代の文学史は第二アッバース朝やファーティマ朝を扱わず、また細かい各時代の歴史解説を行わないなど、その構成に若干の変更点があるものの、基本的な所では 1929 年度のものと同じく変わっていない。実際、その文学史はジャーヒリーヤ時代、イスラーム初期時代、アッバース朝時代、アンダルシアの文学、そして近代を扱う章によって構成されている。扱われる文学作品もエジプトで書かれたものに限定されることはなく、1929 年度同様、文学史はアラブナショナリズムの思想を反映したものとなっている。しかし、その文学史が編まれた背景は全く異なっている。

前章で扱った時代が、「カウム文学」という概念が象徴するように、エジプトの独自性を強調する時代であったとすれば、本章が扱うアラブ連合共和国時代は、アラブの統一が声高に主張された時代である。エジプトはナーセルが大統領となった 1956 年以降、アラブの連帯を主張するアラブナショナリズムの路線を歩んでいた。その路線の一つの帰結が、1958 年のアラブ連合共和国の誕生であった。その年、エジプトとシリアは既存の領土的枠組みを廃止し、アラブ人という民族によって構成される一つの国家へと姿を変えた。ナーセルという強いカリスマ性を持つ指導者によって導かれたこの統一は、エジプト国民を熱狂させた。その熱狂の中では、エジプト国民と他のアラブ人を区別するようなエジプトの固有性が主張されることはなくなり、アラブ人という民族に特有のアラブ人的気質が強調された。前章が扱った時代とのこのような社会的背景の違いは、教科書のアラビア語文学史が示すアラブナショナリズムの違いとなって当然現れるはずである。

またアラブ連合共和国となったエジプトでは、エジプトの人々だけでなく、シリアに住む人々をも包括する国民という概念が必要であった。前章で見たエジプトを中心とするアラブナショナリズムでは、「国内」においてエジプトが上位でありシリアが下位であるとするヒエラルキー構造が生じる結果となってしまう、両地域の統一に亀裂を生み出しかねない¹²⁵。さらにシリアとの合併は、スニー派

¹²⁴ アラブ連合共和国時代の国語として「アラビア語」教育を行う教科書の文学史は 1929 年度とは違い、一冊にまとめられてはいない。各学年毎に教科書が用意されている。一年次の教科書はジャーヒリーヤ時代、初期イスラーム時代の文学、二年次の教科書はアッバース朝時代とアンダルシアに現れた文学、そして三年次の教科書は近代アラビア語文学を扱っている。本章では、1961 年度一年次教科書[al-Murshidī et al. 1961]と 1960 年度の二年次教科書[Bayyūmī et al. 1960a]と三年次教科書[Bayyūmī et al. 1960b]を分析に使用している。

¹²⁵ アラブ連合共和国はナーセルの指導下における国家統合というエジプトが提示した条件をシリアが受け入れることで誕生した。その点において、本章で見るようなエジプトを中心としたアラビア語文学史が教科書に現れていてもおかしくない。そのようなエジプト中心主義が、シリア側に不満を与え、アラブ連合共和国を短命にさせたことは言うまでもない。ナーセルとアラブ連合共和国に

とは異なる宗派を「国内」に抱えることを意味する。基本的にはスンニー派とコプト教徒だけで構成されているエジプトとは異なり、シリアの宗教、宗派は恐ろしく多様である。ムスリムに関しては、その人口の約 10%を占めると言われるアラウィー派、シリア南部にコミュニティーを形成するドゥルーズ派、そしてイスマール派から分裂したニーザール派などのムスリムがシリアで生活している。キリスト教徒に関しても、アンティオキア正教会、シリア正教会、アルメニア正教会などに属する信徒が暮らしており、その数はシリアの人口の 10%に達すると言われている。他にも、ヤズィード教の信者がシリア北部に住んでいる。異なる宗教、宗派に属するこれらの信者を国民という概念に包摂するためには、1929 年度の教科書が示すスンニー派の価値観を前面に押し出すアラブナショナリズムは、当然より世俗的なものにとって替えられねばならない。

ところが本章の分析が示すように、教科書が示すアラブナショナリズムには、そのような本質的な変化は起きていない。歴史の中で強調されている要素に違いはあるものの、アラブ連合共和国時代の教科書が示すナショナリズムは、1929 年度の教科書と同様に、エジプトを中心としたイスラーム的価値観を含むアラブナショナリズムであった。アラブの連帯、アラブの統一が主張され、アラブナショナリズムが国是であった時代においても、アラビア語文学史の中で領土的ナショナリズムはアラブナショナリズムと等しい関係となっており、そこからイスラーム的要素が排除されることはなかったのである。

1 節. アラビア語文学史とパンイスラーム主義

この節ではアラブ連合共和国時代の教科書における、パンイスラーム主義的要素を明らかにする。次節で見るように、この時代における教科書のアラビア語文学史は、1929 年度のアラビア語文学史よりもアラブ人という民族の連帯をより強調する内容となっている。そのため、宗教的連帯を求めるパンイスラーム主義的要素が、文学史の中から排除されるのは当然の帰結のように思われる。実際、文学の歴史には全く関係ないにもかかわらず、1929 年度版では紙幅を割いて述べられていたムハンマドの生涯を、アラブ連合共和国時代の文学史は扱っていない。この点において本章で扱う教科書の文学史は、1929 年度版よりも確かに世俗的な傾向を示している。とはいっても、このことは文学史の中からパンイスラーム主義的要素が完全に排除されていることを意味しない。本節が示すように、エジプトでアラブナショナリズムが政治的、社会的に高揚した時代においても、イスラーム的価値観を前面に押し出した表現、内容が教科書のアラビア語文学史に現れているのである。

そのことを顕著に示すのが、預言者への敬愛の念を表す表現である。既に述べたように、1929 年度の教科書のアラビア語文学史では、預言者ムハンマドへの強い敬愛の念を示すため、「彼に神の祝福と平安あれ」という表現が使用されていた。アラブ連合共和国時代の教科書のアラビア語文学史でも同様であり、預言者ムハンマドの名前の後には「彼に神の祝福と平安あれ」、あるいは「彼に平安あれ」という表現が付け加えられている。またこの時代の文学史では、預言者ムハンマド

関しては[池田 2016: 54-59; ローガン 2013: 49-55]を参照。

に言及する際、ムハンマドという名前が使用されることはなく、基本的に「預言者」と表現されている¹²⁶。イスラーム的価値観からそのように表現されていることは言うまでもない¹²⁷。

アラビア語文学史に収録されたクルアーンの内容も、「アラビア語」教科書がムスリムの視点から編まれていることを示すものである。文学史はイスラーム初期時代に現れたアラビア語の散文形式の一つの例としてクルアーンの節をいくつか取り上げているのだが、それらはイスラームという宗教の教義に深く関わる節となっている。実際、文学史は最後の審判と来世について述べる「消息章」の第 1 節から第 36 節を取り上げ、次のように解説している。

最終的にこの（「消息章」の）節は不信仰者と信仰者の結末を扱い、地獄が不信仰者を待ちかまえ、彼らはそこで不信仰と反抗に対する報いとして永遠に苦しみのか拷問を受けると述べる。敬虔な者たちに関しては、彼らには天国が用意されており、そこで彼らは幸福の極致に出会うと述べている¹²⁸。

クルアーンは 114 章から成る聖典であり、その中には道徳規範を扱った部分や物語のような記述も多い¹²⁹。それにもかかわらず、このような内容を持つ「消息章」の節を選んでいるということは、教科書の文学史が宗教的要素を排除しようとはしていないことを示している。

教科書が、単にアラビア語という言語を学ぶためにクルアーンの節を取り上げているわけではないのは明らかである。文学史はクルアーンからの散文の例として、最後に「部屋章」第 13 節、「イムラーン家章」第 77 節など複数の短いクルアーンの節を取り上げているが¹³⁰、それらには何ら修辭的な説明も文法的な解説もついていない。文学史は「以下のそれぞれの節は、読者のために選んだものである。じっくり考え (ta'ammul)、深い思考 (tadabbur) の中で読みなさい」と述べるだけであり、クルアーンの修辭的側面よりもその内容に焦点が当てられている。また、1961 年度の教育指導要綱では、クルアーンを読誦できるようにすることが教科書の目的の一つであると明記されており、国語教育が明らかに宗教的信仰心と結びついている¹³¹。つまり、イスラーム的価値観、世界観を理解するために文学史はクルアーンを取り上げているのである。

預言者ムハンマドに敬愛の念を示し、このようにクルアーンを扱う教科書のアラビア語文学史に、

¹²⁶ 実際の教科書では「使徒 (rasūl)」が使用されている。ここでは、キリストの十二人の弟子を意味するキリスト教の「使徒」との意味的混同を避けるため、便宜上、預言者と訳している。

¹²⁷ 同様に、イスマールにも「彼に平安あれ」という表現が使われている。イスマールは聖書ではイシュマエルの名で登場するが、預言者とみなすのはイスラームにおいてだけである。イスマールに敬愛の念を示すことは、教科書がイスラーム的価値観を内包していることを示している。教科書がイスマールに言及している箇所は例えば [al-Murshidī et al. 1961: 11]。

¹²⁸ [al-Murshidī et al. 1961: 227]。

¹²⁹ 例えば、「婦人章」第 86 節。この節は挨拶の大事さを説いている。教科書はこの節をクルアーンを取りあげている箇所の最後の方で言及している。本文で取り上げた「消息章」は、クルアーンの散文の例として、一番初めに教科書で取りあげられており、その特徴を示す最も良い例として扱われている。

¹³⁰ 他の節は「雌牛章」第 261 節、「婦人章」第 86 節、「雌牛章」第 44 節。

¹³¹ [Wizāra al-Tarbīya wa al-Ta'lim n.d.: 65]。

イスラームにおける偉人を題材とした文学作品が取り上げられていたとしても何ら不思議ではない。実際、近代アラビア語文学の一例として示される、ムハンマド・アブドゥル・ムッタリブ(1871–1931)¹³²の「アリーに従う者(al-‘alawīya)」は第4代正統カリフであるアリーを扱った詩である。この詩では、ユダヤ教徒の部族とムスリム軍の戦いが描かれ、その中におけるアリーの勇敢さが強調されている。この詩に関して文学史は「イスラームの歴史における偉人の一人を扱った物語詩」と述べており¹³³、アリーをアラブの歴史ではなくイスラームの歴史の中に位置づけている。実際にはこの詩は、次節で見るアラブ人と植民地主義との戦いという文脈の中で取り上げられているのだが、そのような戦いもイスラーム的要素と結びつけられて語られているのである。

このようにイスラーム的要素が確認できるのとは対照的に、教科書のアラビア語文学史ではキリスト教的要素を見ることはできない。キリスト教の歴史に深く関わる人物や出来事を題材とした文学作品は、この文学史の中では全く取り上げられてはいない¹³⁴。キリスト教徒の詩人、文人も文学史の中から排除される傾向にあり、特にエジプト土着のキリスト教徒であるコプト教徒は一人として登場することはなく、この文学史の中から完全に排除されている。コプト教徒の知識人、サラーム・ムーサーは、20世紀前半のエジプトを代表する知識人の一人であったにもかかわらず彼の散文が教科書に取り上げられていないことが、そのことを象徴している¹³⁵。サラーム・ムーサーのような人物がいる以上、教科書のアラビア語文学史が、コプト教徒の文人を取り上げ、イスラーム的要素とコプト教的要素のバランスを取ることは不可能ではなかったはずである。しかし、そのようなことが起こらなかったのは、この文学史がムスリムの観点から書かれていることの証左に他ならない。言い換えれば、エジプト国民という概念がムスリムを前提とし、その結果、国民形成の場である「アラビア語」教育の教科書からコプト教徒が排除されている。アラブ連合共和国時代においても、教科書の文学史が示すナショナリズムは必ずしもパンイスラーム主義と対立するわけではないのである。

¹³² 20世紀初頭に活躍したエジプトの詩人。ダール・アル＝ウルームで教鞭を取った。ムハンマド・アブドゥル・ムッタリブはアラビア語古典詩に大きな関心を持った人物であり、その詩は伝統的なスタイルの影響を多く含んでいる。

¹³³ [Bayyūmī et al. 1960b: 153].

¹³⁴ これはキリスト教の偉人を題材としたものが全くなかったことを意味するものではない。例えば、アッバース・マフムード・アル＝アッカードは1953年に偉人伝シリーズとしてキリストを扱ったものを刊行している[‘Aqqād 1953].

¹³⁵ エジプトにおける女性作家の草分け的存在であり大学教授であった、ラティーファ・アル＝ザイヤート(1923–1996)の小説では、サラーム・ムーサーは最も分かりやすい文章を書く知識人として言及されている[al-Zayyāt, L. 1989: 73]。それにもかかわらずサラーム・ムーサーの散文はアラブ連合共和国時代の教科書だけでなく、それ以降の教科書においても取りあげられたことはない。

2 節. アラブ人的気質と反植民地主義

本節では、アラブ連合共和国時代における教科書が強調するアラブ人的気質(‘urūba)について見る。アラブ人的気質とは、アラブ人が有するとされている特有の気質のことである。本章が扱う時代の教科書のアラビア語文学史は、エジプト国民はこのアラブ人的気質を有しており、ジャーヒリーヤ時代からアラビア語文学を通して示されてきたこの気質について学ぶことは、民族的精神(qaumīyat-hu)に誇りを持つことにつながると主張する¹³⁶。エジプト国民が有するとされるこのアラブ人的気質の起源は、アラビア半島のアラブ人に求められる。文学史の中では、文学作品に現れる相互扶助の精神や寛大さ(karāma)として示されるのだが¹³⁷、この気質は特に反植民地主義的な精神として評価され強調されている。そしてそのような反植民地主義と結びついたアラブ人的気質の捉え方こそが、次節で見るようにアラブナショナリズムを領土的ナショナリズムと区別し難いものになっている。

1961 年度の国語の授業に関する指導要綱を見ることは、「アラビア語」教育におけるアラブナショナリズムの特徴を理解する助けとなる。その中では教育の目的の一つが、アラブ人的気質を自覚させることで、生徒に反植民地主義の精神を芽生えさせることであると明記されているのである。

2:生徒のアラブ的民族性(qaumīyat-hu al-‘arabiya)への誇りと、過去と現在におけるアラブ人的気質の偉大さへの誇りを増大させ、それを強固なものにし、その敵に抵抗する自発的な態度を増大させること¹³⁸。

ここで述べられている敵が植民地主義を意図していることは、目的の六番目の中で次のように述べられていることから分かる。

(生徒が)国際的な戦場におけるこの(アラブ人の)祖国の重要性を理解し、戦いのために立ち上がり、暴政、植民地主義(isti‘mār)を一掃することに関与する立場を取るようになること

¹³⁹。

教科書のアラビア語文学史が収録する文学作品は、単に言語技術や鑑賞能力の向上のためのものではない。それは、生徒に偉大な過去を持つアラブ人であることを誇りに思わせるためのものがあり、その誇りを踏みにじろうとする者たち、つまり植民地主義に対して戦いを挑む精神を生徒に養わせるためのものとしてみなされている。国語としての「アラビア語」教育に反映されているアラブナショナリズムは、反植民地主義的精神の育成と結びつけられている点に大きな特徴があるのであ

¹³⁶ [al-Murshidī et al. 1961: 3].

¹³⁷ 例えば、[al-Murshidī et al. 1961: 43-44, 67, 70-71, 112].

¹³⁸ [Wizāra al-Tarbīya wa al-Ta‘līm n.d.: 64].

¹³⁹ [Wizāra al-Tarbīya wa al-Ta‘līm n.d.: 65].

る。

ジャーヒリーヤ時代を代表する詩人の一人であるアウシャー (565?–629?)¹⁴⁰が、ジーカールの戦いを描いた詩はそのことを示す例である。ジーカールの戦いとは、7 世紀初めに現在のイラク南部であるジーカールで、イラク南部に居住していたアラブ人部族とサーサーン朝ペルシャの間で起きた戦いのことである。教科書のアラビア語文学史はこの戦いについて、大群で押し寄せるペルシャ軍の前に危機的状況にあったが、アラブの諸部族は「彼ら自身の中にある民族的精神とアラブ人的気質」を奮い立たせ、一丸となって敵に対峙したとして、次のように語る¹⁴¹。

この(詩の)本文に目を通しながら、おそらくあなたは我々アラブ人の(今日の)歴史が、その精神を取り戻しているということを悟り、植民地主義に対する今日のアラブの立場が、古い歴史におけるこの偉大な祖先たちの戦いから出てきたものに他ならないことを悟ったであろう。そして同様に、アラブが一つになるときはいつでも、成功し勝利してきたことを悟ったであろう¹⁴²。

ジャーヒリーヤ時代に詠まれた詩が、20 世紀におけるアラブ人の反植民地主義運動の文脈に置かれていることが分かる。教科書の文学史は、民族的連帯の必要性を訴えるとともに、古代から変わることなく植民地主義的なものと戦ってきたアラブ人的気質を示すために、アウシャーの詩を使用しているのである。

「アラブの叫び」という題がつけられた書簡も同様に、ジャーヒリーヤ時代におけるこのアラブ人的気質を示すものとして使用されている。この書簡は、サーサーン朝ペルシャの王、ホスローの下で働いていたアラブ人であるラキート・イブン・ヤウマル(生没年不詳)によって書かれたものである。ある時、ホスローはヤウマルにアラブ人のある部族に書簡を送ることを命じた。それは彼に歯向かったアラブ人部族を根絶やしにするために、彼らをおびき出すためであった。そのことを知ったヤウマルは、ホスローの命令を無視し、アラブ人に武器を取るよう呼び掛ける書簡を送った。そのことについて教科書は次のように強調する。「ラキート・イブン・ヤウマルの血管を流れるアラブ人の血が叫び、彼に彼の立場、彼の地位を忘れさせた[中略]そして彼は同胞(qaum-hu)の所へと向かい、ホスローと対峙する準備をするよう叫んだのだ」¹⁴³。教科書は彼の書簡を取り上げることで、アラブ人の同胞精神と、たとえ相手が大帝帝国であろうともその侵略に対しては断固として戦うアラブ人的気質を示そうとしているのである。

そのようなアラブ人的気質の捉え方は、近代を扱う章でもはっきりと現れている¹⁴⁴。教科書に収

¹⁴⁰ ムアッラカート詩人の一人として数えられる場合もある。ワインに関する詩を詠んだことで有名。また預言者ムハンマドを讃える詩も詠んでいる。しかしアウシャー自身はムスリムに改宗することはなく、キリスト教徒のまま生涯を終えた。アル＝アウシャーに関しては[Bauer 1998: 107]を参照。

¹⁴¹ [al-Murshidi et al. 1961: 24-25].

¹⁴² [al-Murshidi et al. 1961: 26].

¹⁴³ [al-Murshidi et al. 1961: 27].

¹⁴⁴ アッバース朝時代は二年次の教科書、近代アラビア語文学は三年次の教科書が扱っており、厳密には章ではないが、便宜上ここでは章とした。

録されたナーセルの言葉は、それを示す最も良い例である。「アラブは一つの共同体(umma)」という題名が示しているように、このナーセルの言葉はアラブの統一を主張したものである。その冒頭では次のように述べている。

これは確かな真実である。たとえどんな人物が私たちに複数の父親がいると主張したとしても、私たちの父は一人である。たとえ植民地主義が彼らの方法で祖国を複数にしようと試みたとしても、私たちの祖国は一つである。たとえ東洋、西洋における学者が明白な真実に無知であったとしても、盲目であったとしても、あるいは目をつぶっていたとしても、人生における私たちの目的は一つである¹⁴⁵。

ナーセルはこの言葉の中で、アラブ人が同一の起源を持ち、運命を共にするものであり続けたことを強調している。言い換えれば、ここでは同じくアラブ人的気質を有する者たちへの同胞意識が示されている。

ナーセルはここで、「私たちの統一が、国籍の統一ではなく、祖国の統一でも目的の統一でもなかったのなら、それは痛みの統一であった」と述べているのだが、この痛みとは「植民地主義の中でアラブが耐え忍んだ闇」のことであると教科書は解説する。そして教科書は次のように述べる。

この痛みは、アラブ諸国の住民の心を統合するという価値がある。そしてそれによって彼らの言葉は一つとなり、共に敵と戦い、アラブ人的気質を有する国々のいかなる部分においても、これらの敵を許さないために共に戦うようになるのである¹⁴⁶。

現実においては、アラブの統一は未だ達成されていない。しかし精神的な面においては、アラブ人が異なる地域に住む同胞の苦しみを互いに共有することでその統一は達成され、同じくアラブ人的気質を有する者であるという同胞意識が、民族的な統一を実現する。そして、その同胞意識がアラブ人の地域に対して植民地主義的政策を許さない戦いへと全アラブ人を駆り立てている、と教科書は強調しているのである。アラブ人的気質、同胞意識、アラブの統一が、反植民地主義の文脈の中に置かれていることは明白である。

アラブ人的気質が反植民地主義の流れの中に置かれていることを示す例が他にもある。例えば、近代を代表する詩人であるハリール・ムトラーン(1872－1949)の「ネロ」がそれである。「ネロ」はローマ帝国の皇帝であったネロを題材とした叙事詩である¹⁴⁷。ただ叙事詩といっても、その詩はネロの英雄的行為を描写しているわけではなく、その暴君的なふるまいに焦点を当てている。そのような詩を教科書が取り上げる目的は、この詩に関するその解説がはっきりと述べている。

¹⁴⁵ [Bayyūmī et al. 1960b: 94].

¹⁴⁶ [Bayyūmī et al. 1960b: 94-96].

¹⁴⁷ 教科書はこの詩を「ローマの皇帝、暴君ネロの伝記を扱った短いアラブの叙事詩(malhama)である」と述べている。

この詩に一貫している社会的、政治的思想は、人々は支配者の不正に責任があるということである。もしネロの偉大さをローマの人が誇張せず、彼の醜惡な行動に彼らが沈黙せず、彼のご機嫌を取ることを多くせず、彼が公布するもの全てに対して賞賛することなどなかったなら、彼はこの(暴君の)道を進まず、人々の運命やその権利を軽んじなかったであろう¹⁴⁸。

民衆を苦しめる強大な権力による不正義は、民衆自身に責任がある。民衆が権力者の不正義に対して沈黙し、その力に迎合する態度を取れば、人権が踏みにじられ、利益が搾取される状況を生み出す。教科書は、民衆が力に屈することなく抑圧に立ち向かわなければならないことを「ネロ」を通して示そうとしているのである。これがアラブ人による反植民地主義の必要性を暗に意味していることは言うまでもない。

アラブ人的気質、アラブの統一が強調されることは 1929 年度の教科書では確認することのできなかった現象である。それはアラブ連合共和国時代の教科書に見られる明らかな特徴であり、教科書の示すナショナリズムがアラブの連帯をより強く主張するようになったことを示すものである。しかし、この時代の教科書の文学史が、アラブ人的気質、それを共有していることから生じる同胞意識を強調しているのは、反植民地主義運動の文脈の中であることは忘れてはならない。つまり、アラブ連合共和国時代のアラブナショナリズムは、反植民地主義的要素によって特徴づけられている。

¹⁴⁸ [Bayyūmī et al. 1960b: 160].

3 節. アラブ世界の中心としてのエジプト

これまで見てきたように、アラブ連合共和国時代における教科書のアラビア語文学史が示すナショナリズムは、イスラーム的価値観を排除しないアラブナショナリズムであった。本節では、この時代のアラブナショナリズムと領土的ナショナリズムの関係を見る。本章の冒頭で触れたように、この時代におけるアラビア語文学史の構成は越境的であり、1929 年度版と同様に領土的ナショナリズムとアラブナショナリズムを区別する境界線が曖昧になっている。言い換えれば、アラブ世界の中心をエジプトに設定することで、領土的ナショナリズムとアラブナショナリズムが等しい関係になっているのである。

アラブ連合共和国時代におけるアラビア語文学史では、散文と詩の章において、アラブ世界におけるエジプトの役割が、はっきりと異なっている。そのため本節では、まず「散文」の章の分析を行い、その後で「詩」の章を見る。本節で明らかにするように、「散文」ではエジプトを近代アラビア語文学の中心地として描き、「詩」においては反植民地主義の中心地として表象することで、教科書はエジプトの歴史をアラブ人の歴史として語るのである。

3-1. 「散文」における領土的ナショナリズム

本章の冒頭で述べたように、アラブ連合共和国時代における教科書のアラビア語文学史からは、エジプト固有の文化を生み出したファーティマ朝の文化に関する解説が削除されている。そのため、アッバース朝時代までの歴史の中で、領土的ナショナリズムの思想を明確に示すものはない。また、各時代の歴史解説も削除されているため、エジプトへのアラビア語文学の移動についても述べられることはない。この時代における教科書のアラビア語文学史は、1929 年度版とは違った形で領土的ナショナリズムの観点から歴史が描かれている。「散文」の章においてエジプト独自の歴史は、アラビア語における散文の近代的展開の中心地という形で姿を現す。

アラビア語文学史が取り上げる人物の選定を見れば、教科書が実質的にエジプトの歴史を語っていることは明白である。文学史ではアラビア語の近代散文の特徴を示すものとして、二十三の文章を取り上げているのだが、四つの文章を除き、その他全てがエジプトで生まれ育ち、エジプトで活動した人物によって書かれたものとなっている¹⁴⁹。エジプト生まれでない著者に関しても、主にエジプトで活動した人物ばかりである。実際、イブラーヒーム・ヤーズィジー (1847－1906) とナジーブ・ハッダード (1867－1899) は、レバノン地方からエジプトに移住し、エジプトで活躍した人物である。またイラン地方の出身だと言われるアフガーニーは、エジプトの社会改革に深く関わり、レバノン生まれのアフマド・ファールス・アル＝シドヤークは (1804－87)、エジプト滞在中にエジプト初の官

¹⁴⁹ これは教科書の本文で取り上げられた文章の数であり、付録的に付けられた「伝記 (tarājim)」の項目で取り上げられているものを除いている。「伝記」に掲載されている文章に関しても、教科書の本文で取り上げられた人物たちに加え、ムハンマド・アル＝フダリーやアリー・ムスタファー・ムシュラフ、ムスタファー・ナジーフなどエジプトで生まれ、エジプトで育った者たちが取り上げられており、エジプトを中心に散文の説明がなされていることには変わりがない。

報紙、『アル＝ワカーイウ・アル＝ミスリーヤ』の編集に関わっている¹⁵⁰。文学史における近代アラビア語の散文に関する章の構成が、エジプト出身者及びエジプトに深く関わる人物によって構成されていることが分かる。

このような「散文」の構成には、この教科書が示す歴史観が関係している。教科書は、アラビア語散文の近代的文体と新しいジャンルがエジプトで生まれ、成長したとみなしているのである。そのことは、散文の近代的展開を促したものとして教科書が挙げる諸要素から確認できるが、その諸要素の説明が、全てエジプトに限定されている。教科書はまず、第一の要素について次のように述べる。

西洋から(特にフランスから)帰国したそれらの者たちの手によって、エジプトで個人の自由という考えが成長し、栄え始めた。隷属の時代であったにもかかわらず、エジプト人の血の中に自由という考えが流れ続けていたことが、その成長を助けた。知性は解放され始め、人々は植民地主義、抑圧から解放されたい、慣習に縛られた伝統から知性を解放したいと望み始めた

¹⁵¹。

西洋との接触によりもたらされた個人の自由という思想によって、植民地主義、因習的な伝統から解放されることを望む機運がエジプトで高まったと教科書は述べている。そして第二、第三の要素として、その高まりの中で新しく生まれた思想を広めるため、19世紀後半に文芸雑誌を含むジャーナリズムが、エジプトで発展したと教科書は指摘する¹⁵²。その結果、アラビア語の散文の新しい展開がエジプトで促されたと教科書は主張している。このようなエジプトに限定された説明は、近代における散文の歴史がエジプトで始まったという教科書の認識をはっきりと示すものである。教科書がエジプト以外の地域にはまったく言及しないのは、近代におけるアラビア語散文の中心はエジプトであったと歴史を捉えているからなのである。

とはいえ、教科書のアラビア語文学史が、エジプト固有の近代を取り上げようとしているわけではない。教科書のアラビア語文学史が扱っているのは紛れもなくアラブ人という民族の近代である。そうでなければ、近代以前にジャーヒーリーヤ時代やアッバース朝時代のアラビア語文学を扱っていたことが説明できない。つまり、エジプト出身の者しか扱おうとしない「散文」の構成は、アラブ人という民族の散文の近代的展開が、エジプトを中心に展開したものであるという認識を示しているのである。

また、教科書は近代における散文というスタイルの特徴を単に学ばせようとしているわけではない。文学史が取り上げる人物の大半は、散文家としてあまり有名ではなく、むしろ近代史において重要性を持つ人物たちばかりである。例えば教科書が取り上げるアリー・ムバーラク(1823－1893)

¹⁵⁰ アフマド・ファーリス・アル＝シドヤークはエジプトをはじめ、トルコ、イギリス、フランスなど様々な地域で活動した人物である。教科書は、このアフマド・ファーリス・アル＝シドヤークがカイロの家族を描写した文章を取り上げ、彼とエジプトを結びつけている。

¹⁵¹ [Bayyūmī et al. 1960b: 48].

¹⁵² [Bayyūmī et al. 1960b: 48-49].

は、教育大臣としてエジプトにおける教育の近代化に取り組んだ人物であり、カーシム・アミーン(1863－1908)は因習的な伝統から女性を解放することを主張した人物である。同じく教科書が取り上げるアリー・ユーセフ(1863－1913)は19世紀後半のエジプトを代表する雑誌『アル＝ムアイヤド』の創刊者であり、アブドゥはアズハル改革に取り組んだ思想家である。他にもエジプト国民の反英感情を高揚させ、エジプトの愛国主義的方向性を決定づけた政治家であるムスタファー・カーミルやサアド・ザグルール、アラブ連合共和国の大統領であったナーセルが取り上げられている。繰り返すが、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作では、彼らが作家あるいは散文家として大きく取り上げられることはない。つまり、教科書のアラビア語文学史は、近代における散文の学習を通して、エジプトという領土固有の歴史を学ぶ構成となっているのである。

教科書のアラビア語文学史は、エジプトをアラビア語による散文の近代的文体、新しいジャンルが生まれ、成長した地とみなすことで、エジプト固有の歴史をアラブ人という民族の歴史として語っていた。そしてエジプト領土に関わりを持つ人物たちの文章によって、近代におけるアラブ人の散文の特徴を示していた。しかし、実際にはアラビア語散文の歴史よりもエジプトの近代史の中で取り上げられるべき人物が多く含まれていた。つまり、アラブ人の言語の歴史が、エジプト社会の近代史と重なり合っている。このようにアラブ連合共和国時代における国語としての「アラビア語」教育においても、領土的ナショナリズムはアラブナショナリズムと区別し難いものとなっているのである。

3-2. 「詩」における領土的ナショナリズム

この項では、教科書の中の「詩」の章におけるアラブナショナリズムと領土的ナショナリズムの関係を見る。前節で確認したように、教科書のアラビア語文学史が示すアラブナショナリズムは、反植民地主義という民族的気質を強調する点に特徴がある。文学史が示すこのアラブナショナリズムに沿う形で、「詩」の章はエジプトにおける反植民地主義運動を詩を通して示すのだが、取り上げられている詩は領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムと入り組んだ関係に置かれていることを示している。

教科書のアラビア語文学史によって取り上げられるアフマド・シャウキー(1868－1932)の詩は、領土的ナショナリズムとアラブ人による反植民地主義的運動が区別し難いものとなっていることを示す顕著な例である。アフマド・シャウキーは、古典詩に範を求めつつ近代的な要素を取り入れて詩を詠んだ、エジプトを代表する詩人である。彼はその生涯において様々なテーマを題材に、多数の詩を残している。その彼の詩の中から、教科書は「スフィンクス」、「クレオパトラの死」という詩を取り上げている¹⁵³。その題名が示すように、この二篇の詩はファラオ時代に題材を求めた詩であり、1920年代に反英運動を通して高まった領土的ナショナリズムの中で読まれたものである。つまりこれらの詩は、領土的ナショナリズムの観点から植民地主義との戦いを表現した詩である。

詩の中で詠われている内容も、反植民地主義的な立場から現れた愛国的な感情を強く表現して

¹⁵³ アフマド・シャウキーの詩は三編収録されており、「スフィンクス」、「クレオパトラの死」の他に「ムスタファー・カーミルの思い出」が取りあげられている。

いる。「スフィンクス」においてそれは顕著であり、その詩は次のような言葉で終わっている。

いま私たちは私たちの枯れ谷で過去の美貌を支配し、取り戻している
私たちの手で、祖国は偉大さを築き上げる
祖国、私たちはそのために犠牲となり、それは私たちのために犠牲となる
祖国、真に私たちはそれを支持し、それを建設する。
〔中略〕
永遠に追い求めよ！ 追い求めよ、追い求めよ
偉大さの起源を、最も崇高なものを
エジプトを打ち建てよう、それこそがまさに世界 (al-dunyā)
エジプトを打ち建てよう、それこそがまさに世界¹⁵⁴。

これは詩の中で、スフィンクスの胸元から現れた少年と少女が、スフィンクスの前で歌った賛歌の一部である。この少年と少女はエジプトの子孫を象徴しており、その彼らが過去の象徴であるスフィンクスの前で、エジプトに偉大さを取り戻すことを誓っている。言い換えれば、植民地主義の支配からエジプトが抜け出し、民族自決権を取り戻すことを詠っているのである。この「スフィンクス」をアフマド・シャウキーの数多ある詩の中から選んでいることが、領土的ナショナリズムと反植民地主義的なアラブ人的気質を強調するアラブナショナリズムが、教科書の文学史の中で複雑に絡みあっていることを示している。

教科書のアラビア語文学史におけるハーフェズ・イブラヒーム (1871–1932) の詩もまた、領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムと混ざり合っていることを示す別の例である。ハーフェズ・イブラヒームはアフマド・シャウキー同様、エジプトを代表する詩人であり、多くの詩を残した詩人である。文学史は彼の詩の中から、エジプトが擬人化され、自らについて語る「エジプトがその精神について語る」という詩を選んでいる¹⁵⁵。そしてこの詩の中では、次のように述べられているのである。

ある国がどれほど私を蹂躪し、侵略し
そして去っていたのか、それが侵略の結末なのだ
私は自由であり、私を縛る鎖を破壊する
敵の監視にもかかわらず、私は皮の鎖を断ち切った¹⁵⁶。

エジプトの偉大な過去を歌い上げ、エジプトが常に侵略者と戦い、それに勝利してきたことが強調

¹⁵⁴ [Bayyūmī et al. 1960b: 148].

¹⁵⁵ その他に、ハーフェズ・イブラヒームの「子供の世話」という詩も取り上げられている。この詩は孤児を含めた子供の世話をするという形で愛国運動へ参加する女性をテーマにした詩である。エジプトの愛国運動とは反英闘争と結びついていたため、この詩も反植民地主義の文脈の中に入れられる。

¹⁵⁶ [Bayyūmī et al. 1960b: 112].

されている。この詩が詠まれたのは、1921 年にイギリスからの独立を求める交渉を行ったアドリー・ヤカンを労う会の中であつたと教科書は述べる¹⁵⁷。詩の中で述べられるエジプトの戦いが、20 世紀における反植民地主義運動と結びつけられていることは明白である。この詩はアラブ人的気質をも示すものであり、文学史の示す領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムの内側にあることを示すものである。

これらの例によって示されるように、領土的ナショナリズムは、アラブナショナリズムと単純な重層構造を形成しているわけではない。その中では、両者を区別することは難しく、まるで同じものであるかのように領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムと重なり合っている。これは、アラブ人による植民地主義との戦いは、エジプトを中心にして行われているという考え方からくるものである。言い換えれば、エジプトはアラブ世界における指導的な立場にあるという考え方である。

教科書のアラビア語文学史がマフムード・グナィム(1902－1972)の「運河の国有化」やアリー・アル＝ジュンディー(1910－1973)の「永遠のポート・サイド」を取り上げていることが、その見方を端的に示している。その題名から明らかなように、これらの詩は 1956 年にナーセルが行ったスエズ運河の国有化と、それを契機として起きた第二次中東戦争を題材とした詩である¹⁵⁸。外交的勝利をエジプトにもたらしたこの戦争は、西洋の植民地主義にアラブで初めて勝利した国として、アラブ世界におけるエジプトの威信を高める結果となった。これにより、アラブの各地域ではアラブナショナリズムが高揚し、その帰結の一つとなったのがアラブ連合共和国である。そのような歴史を背景に、文学史はマフムード・グナィムとアリー・アル＝ジュンディーの詩を取り上げているのだが、この二人は詩人としては決して有名ではない。実際、ダラム大学でアラビア語文学を教えるポール・スターキーが編集する、『アラビア語文学事典』に両者の名前はない¹⁵⁹。また、次章で扱うシャウキー・ダイフが、アラブ地域の詩人についてまとめた『近代アラビア語詩の研究』においても、両者は取り上げられていない¹⁶⁰。それにもかかわらず教科書が彼らを取り上げているのは、第二次中東戦争に関する詩を積極的に取り上げることで、アラブ人と植民地主義との戦いにおけるエジプトの重要性を強調しようとしているからなのである¹⁶¹。

¹⁵⁷ [Bayyūmī et al. 1960b: 115]. 交渉はイギリスの外相であつたジョージ・カーソンと行われた。この交渉に失敗したアドリー・ヤカンは首相を辞職した。

¹⁵⁸ 1956 年当時、スエズ運河はイギリスとフランスの管理下にあつた。第三世界の立場を取るナーセルは、アメリカだけでなくソ連とも関係を持っていた。これに対し、アメリカを含めた西欧諸国は資金提供の拒否などの措置を取ることで、エジプトへの圧力を高めていた。そのような中で、ナーセルはスエズ運河の国有化を宣言し、運河が得る利益をエジプトに帰属するものとした。これに対し、イギリス、フランス、イスラエルはエジプトのシナイ半島に侵攻し、第二次中東戦争が始まった。ポート・サイドはその戦争における戦地の一つであり、イギリス軍が侵攻した場所である。

¹⁵⁹ [Meisami and Starkey 2010].

¹⁶⁰ [Dayf, S. n.d.]. カイロで刊行された近代アラビア語文学の辞典[al-Sakkūt 2007]では、マフムード・グナィムは取りあげられている。この辞典の中ではシリアのアリー・アル＝ジュンディーの名前も見えるが、教科書の文学史が扱うエジプトのアリー・アル＝ジュンディーとは別人物である。

¹⁶¹ この傾向は、1960年代後半から1970年代前半の教科書ではあまり見られないが、1970年代半ば以降になると再び確認できるようになる。中東戦争の結果及びエジプトと取り巻く国際的な環境が大きく影響していると考えられる。1970年代、1980年代の教科書の文学史は[Aḥmad et al.

さらに教科書がエジプト以外の地域での戦いを取り上げないことは、エジプトがアラブ人における反植民地主義運動の中心であるという教科書のアラビア語文学史の認識をはっきりと映し出している¹⁶²。つまり、エジプトにおける植民地主義との戦いだけが取り上げられており、エジプトの歴史に深く関わり、いまだ占領下にあるパレスチナのような地域でさえ扱われることはないのである。例えば、20 世紀前半のパレスチナを代表する詩人であるイブラヒーム・トゥーカーン(1905－1941)が、詩を通して反英感情を表現し、その詩は一般的に高く評価されていたことを考えれば¹⁶³、その詩が取り上げられていないのは教科書のアラビア語文学史が、植民地主義との戦いという文脈からエジプト以外の地域を意識的に排除していることを意味する。他にも、レバノンの詩人、ビシャーラ・アル＝フーリー(1885－1968)を、オスマン時代における抑圧的な政治を描写した詩人と紹介しながら文学史が実際に取り上げるのは、そのような政治的な詩ではなく、ロマン主義に分類される詩であることも同じ理由による。

またエジプト以外の地域を題材とする詩も排除されている。例えばアフマド・シャウキーには、1925 年にシリアで起きたフランスと現地のアラブ人との戦いを題材にした「ダマスカスの悲劇(nakba)」という有名な詩があるにもかかわらず、教科書の文学史が選んだのはファラオ時代を題材とした詩であった。教科書の文学史には、エジプト以外の反植民地主義運動を主題とした詩を積極的に取り上げようとする意思がないのである。前節で確認したように、アラブ連合共和国時代の文学史が示すアラブナショナリズムは、アラブ人的気質を強調し、それを反植民地主義的な精神と結びつけていた。さらに「詩」で現れる反植民地主義的な詩のほぼ全てが、ファラオやエジプト固有の歴史を題材としている以上、アラブナショナリズムと領土的ナショナリズムを明確に区別することはできない。

アリー・アル＝ジャーリム(1881－1949)の「アラブ人的気質」という詩もまた、そのようなナショナリズムのあり方を象徴している。その題名が示すように、この詩はアラブナショナリズムと深く関係する詩であり、1944 年にエジプトで開かれたアラブ人会議の中で発表されたものである。この会議には

1972; Naṣṣār et al. 1981]を使用した。

¹⁶² 教科書は三十編近く詩を取り上げ、そのうち約二十編がエジプト出身者によるものである。このうち反植民地主義的な詩のほぼ全てが、エジプト出身者によるものである。エジプト以外の地域の詩人が扱われるのは、アラビア語詩におけるロマン主義の展開の中においてである。その展開に関しても、エジプトのアポログループ、ディーワングループの活動が中心的話題となっている。エジプト以外で取り上げられているのは、イラクの新古典主義詩人、マアルーフ・アル＝ルサーフィ(1875－1945)、マフジャール文学と呼ばれるアメリカで活躍したレバノン出身の、ハリール・ジュブラーン(1883－1931)、イリヤー・アブー・マーディー(1889－1957)、ミハイル・ヌアイマ(1889－1998)、シリアを代表するロマン主義の詩人、アブー・リーシャ(1935－2012)、そして早世したチュニジアの詩人、アブー・カーシム・シャーッビー(1909－1934)などである。

¹⁶³ 1970 年代の国語として「アラビア語」教育を行う教科書のアラビア語文学史では、イブラヒーム・トゥーカーンに加えてアブー・サルマーの詩も扱われている。散文に関しても、イラクの作家であるアブドゥッラー・ニヤーズィーがパレスチナの悲劇を描いた「フェスティバル」という短編を取りあげている。とはいっても、1970 年代においても教科書の文学史はエジプトを中心とした構成になっている。アラブ連合共和国時代の文学史は、エジプトを中心としたアラブナショナリズムをより鮮明な形で示している。

統一的な戦線を形成するため、アラブの諸国家が参加していた。言うまでもなく、これは 1945 年のアラブ連盟設立へとつながる会議の一つであった。つまり、「アラブ人的気質」という詩は、アラブの統一を求める会議の中で詠まれたのだが、しかしその詩は領土的ナショナリズムの思想の中でアラブナショナリズムの思想を表現しようとしているのである。

まず、この「アラブ人的気質」という詩の構成を確認しておこう。教科書が取り上げるこの詩は、大きく三つのパートから構成されている¹⁶⁴。初めのパートでは、キリスト、預言者ムハンマドによって文明の光が東洋 (sharq) に灯ったことが指摘され、宗教を信仰することでアラブが一つとなり、偉大な文明を築き上げたことが強調される。第二のパートでは、その輝きを取り戻すことをアラブに求め、そして最後のパートでアラブが統一されることを訴えている。この構成が示すように、「アラブ人的気質」はアラブが統一される時、それは歴史に偉大な足跡を残すことができると詠っているのである。

この詩の中で、アラブナショナリズムが領土的ナショナリズムとはっきりと区別し難い関係になっているのは、アラブの統一を訴える最後のパートにおいてである¹⁶⁵。そのパートは次のように始まっている。

エジプトよ祖国のために天の道をとれ 待つことでは至ることのない力をもとにして
お前は東洋と西洋の目を魅了した
まるでお前の土地にファラオの魅惑が置かれているように
ドームは雲が頂上に達することを望むが それを知ることなくその首は切られる
神智 ('irfān) の遺跡が照らされる
まるで飾られた首輪が夜の周りで散乱したかのように
私たちの生活を誇りにすることを私たちは呼びかけた
恥が東洋の諸国 (umam al-sharq) を包む限り
長く着ることでぼろぼろになった外套を私達は脱いだ
そしてくたびれたそれぞれの外套は脱がされるのだ¹⁶⁶。

ドームとは、モスクなどのイスラーム建築を指している。つまり、ここではエジプトの過去とその遺産の偉大さが強調されている。そして植民地主義による支配の中で、伝統にしがみついていただけの過去を脱ぎ捨て、その偉大さを取り戻すためエジプトは立ち上がり、アラブの統一を目指し始めたと述べられている。別の言葉を使えば、この詩の中ではエジプトの偉大さを強調することが、アラブの統一を促すことにつながっているのである。本来、越境的ではないはずの領土的ナショナリズムが、アラブの統一という主張につながっていることが分かる。

¹⁶⁴ 三つ目のパートの後には、会議に参加した各国首脳へ挨拶が述べられている。

¹⁶⁵ 「アラブ人的資質」は、その冒頭でもエジプトがアラブで一番早く文明の火が灯ったと暗に述べている。

¹⁶⁶ [Bayyūmī et al. 1960b: 126].

この「アラブ人的気質」の中では、エジプト以外の地域の偉大な過去が強調されることはない。エジプト以外の地域が言及されるのは、次のような節においてのみである。

(アラブの他の) 首都に残る心は憔悴する もしバグダードの指が血を流したのなら
もしレバノン山脈の麓で岩石が割れたのなら ピラミッドの頂も同じように割れる
もし(ダマスカスの) バラダ川の水が災難に呻くのなら ナイルの谷で涙が流れる
もし(ヒジャーズの) ラドワー山に暴風が何度も襲うのなら
そのために私たちの肝臓は引き裂かれ続ける¹⁶⁷。

痛みを共有することで、アラブは精神的に統一されていることが詠われている。しかしその中では、それぞれの地域が新しい道を歩み始めていることも、その過去の偉大さが強調されることもない。過去の遺産が強調されるのもエジプトだけであり、「祖国のために天の道をとれ」と、アラブの統一へ進むことを訴えかけられるのもエジプトだけである。言い換えれば、エジプトの植民地主義との戦いの延長線上に、アラブの統一があるかのように語られているのである。このように「アラブ人的気質」という詩は、教科書のアラビア語文学史における、エジプトを中心としたアラブナショナリズムのあり方を象徴的に物語っている¹⁶⁸。

本章はアラブ連合共和国時代の教科書を取り上げることで、エジプトでアラブナショナリズムが一つの頂点を迎えていた時代に、国語としての「アラビア語」教育の場ではどのようなナショナリズムが教えられていたのかを探った。分析の結果、アラビア語文学史の教科書は、アラブの統一、アラブ人的気質を繰り返し強調しており、明らかにアラブナショナリズムの思想を強く反映した内容となっていた。しかし、本質的な点において、アラブ連合共和国時代のアラビア語文学史が示すアラブナショナリズムは、1929 年度のアラビア語文学史が示すナショナリズムと同じものであった。それは変わらずパンイスラーム主義的思想を包摂するようなアラブナショナリズムであった。そのことは、コプト教的要素を排除する一方で、クルアーンやハディースを取り上げ、預言者ムハンマドへ敬愛の念を示している文学史の内容を見ることで確認することができた。

また、文学史はエジプトの歴史とアラブの歴史を同一視しており、その中で示されるアラブナショナリズムは領土的ナショナリズムとほとんど等しい関係となっていた。エジプトにおける反植民地主義運動を強調すればするほど、アラブ人としての民族意識が高まり、その中におけるエジプトの指導的役割を意識させる構造が作り出されていたのである。つまり、アラブの統一というスローガンの

¹⁶⁷ [Bayyūmī et al. 1960b: 126].

¹⁶⁸ 「アラブ人的資質」は1960年代から1990年まで、一貫して教科書の文学史に取りあげられている。このことから、「アラブ人的資質」がエジプトの国語教育において最も重要な要素の一つであることが分かる。ただし、1980年代以降の文学史では、若干の修正が加えられ、本文で引用した「エジプトよ祖国のために天の道をとれ」以下の節は取りあげられていない。このことは、一見1980年代にアラブナショナリズムがエジプトを中心とするものではなくなったかのように思わせるものである。しかし、イエメンのアブドゥルアズィーズ・マカーリフが第4次中東戦争に関して詠んだ詩を取りあげるなど、その構成は依然としてエジプト中心のアラブナショナリズムの思想を反映している。

下、エジプトがシリアと一つの国となったアラブ連合共和国時代においても、国民形成の軸となる教育の場に現れていたのは、エジプトをアラブの中心とするイスラーム的価値観を排除しないアラブナショナリズムであった。そのようなナショナリズムは、エジプトを頂点とするヒエラルキー構造をアラブ諸国が受け入れる以外、アラブの統一を実現できるようなものではない。わずか三年という短い期間で、アラブ連合共和国からシリアが離脱したのは、必然的だったのである。

4 章. 研究者の編む文学史におけるナショナリズム

これまで中等教育における教科書のアラビア語文学史を取り上げることで、領土的ナショナリズム、アラブナショナリズムが優勢であった各時代におけるエジプトのいわゆる公定ナショナリズムを検討してきた。分析を通して明らかとなったのは、どちらの時代においても教科書の文学史が示しているのは、エジプトを中心とするイスラーム的価値観を排除しないアラブナショナリズムであるということであった。独立から 1960 年代までのエジプトでは、そのようなナショナリズムが一貫して受容されていたのである。しかしナショナリズムがエジプト社会一般においてどのように理解され、受容されていたかを知るには、教科書のアラビア語文学史の分析だけでは十分とは言えない。教科書の文学史が示すナショナリズムは、教育省の意向を強く反映するものであり、広く流通する一般の文学史とは全く異なるナショナリズムを示している可能性は否定できないからである。

そこで本章では、エジプトの研究者によって編まれた文学史では、どのようなナショナリズムを示すのかを見る。本章が取り上げるのは、エジプトの研究者によって書かれ、エジプトで刊行されたエジプトの近代アラビア語文学史である。近代に限定したアラビア語文学史を対象を絞るのは、これまでの議論と関係している。前章まで見てきたように、教育省の管轄下にある教科書の文学史で、はっきりと領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムと等しいものとなっていたのは、近代についての章においてであった。そのためここでは、このような近代におけるエジプトの中心性が、中等教育以外の文学史においても見るができるのかを確認するべく、近代に焦点を当てた文学史を対象を絞っている。

本章はエジプトでアラブナショナリズムが国是となった 1950 年代、1960 年代に刊行されたエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作を対象とし、一般的には民族と訳される「カウム(qaum)」という概念に着目してその内容の分析を行うことで、そこに現れるナショナリズムの方向性をより明確なものにする。既に「カウム文学」については言及したが、このカウムがどのような概念を表すものとして使用されているのかを見ることは、文学史に関する著作が示す領土的ナショナリズムがアラブナショナリズムと等しい関係になるというエジプトのナショナリズムの特徴をはっきりと示す。本章ではまず、このカウムとナショナリズムの関係を理解するため、ナショナリズムという概念を示すアラビア語の用語について概観する。そしてその後で、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作においてカウムがどのような概念を示しているのかを確認し、教科書が示していたナショナリズムが、公教育以外の文学史の中でも確認できるものであることを明らかにする。

1 節. カウミーヤとナショナリズム

初めに、アラビア語においてナショナリズムを意味する用語を確認しておきたい。アラビア語にはワタニーヤとカウミーヤというナショナリズムを示す用語が二つある。アラブ連盟教育文化科学機構が発行するアラビア語辞典である『基礎アラビア語辞典(al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī)』では、ワタ

ニーヤは「ワタンへの愛、忠誠」と定義づけられている¹⁶⁹。なお、同辞典でワタンは「祖先の国」「居住している場所」と説明されている。つまり、ワタニーヤは、言語、人種に関係なく、ある土地に住む者、あるいは住んでいた者がその土地に抱く郷土愛を示す概念である。言い換えれば領土的ナショナリズムのことである¹⁷⁰。

もう一方の用語であるカウミーヤは、カウム意識によって生じるナショナリズムのことである。『基礎アラビア語辞典』は、カウムを「一つの言語、文化、共通の利益で結ばれた人々の集団」と定義する¹⁷¹。この定義が示すように、カウムには土地を示す概念は入っておらず、領土的に限定されるものではない。このカウム意識によって生じるカウミーヤとは、越境的に存在する人的集団への帰属意識、すなわちアラブ人という民族の連帯を主張するアラブナショナリズムのことに他ならない。実際、カウミーヤはパン・アラブ主義、あるいはアラブナショナリズムと一般的に訳される¹⁷²。

しかし矛盾するようであるが、このカウミーヤは基本的に越境的なナショナリズムを意味するものでありながら、ときにワタニーヤのように領土に限定されたナショナリズムをも意味することがある。アラビア語辞典におけるカウミーヤの定義は、この二重性をはっきりと示している。先の『基礎アラビア語辞典』は、カウミーヤを「ワタン、言語、歴史を同じくすることから生じる社会的、感情的なつながり」と定義している¹⁷³。同様に別のアラビア語辞典である『アル＝ワシート(al-Mu‘jam al-Wasīṭ)』も、カウミーヤを「ワタン、人種、言語、利益を同じくすることから生じる社会的、感情的なつながり」と定義している¹⁷⁴。どちらの辞書においても、カウミーヤをワタンと言語を同じくすることから生じる連帯意識のことであると定義していることが分かる。ワタンという要素の持つ意味の重要性が大きくなれば、カウミーヤは領土意識を共有することを前提としたワタニーヤと同じものを示す概念ともなる。

基本的に土地への帰属意識を意味するワタニーヤに対し、カウミーヤが人的集団への帰属を意味するという点においては違いがあるものの、カウミーヤとワタニーヤは同じということになりかねないのである。ターハー・フサインの『エジプトにおける文化の未来』はそのことを例証している。その著作の中でターハー・フサインは「カウミーヤとは狭い地理的なワタンの境界線に囲まれた人々を軸とするものである」と述べており¹⁷⁵、カウミーヤが地理的な概念を含むものであると認識されていることは明白である。当然ここで述べられているカウミーヤは、越境的であるアラブナショナリズムを意味していない。

しかし、このようにカウミーヤがワタンに限定されたナショナリズムを意味することがあるのと同時に、『基礎アラビア語辞典』と『アル＝ワシート』の二つのアラビア語辞典は、カウミーヤを越境的なナショナリズムを意味する用語とも定義する。実際、『基礎アラビア語辞典』は、カウミーヤを「アラブ

¹⁶⁹ [al-Munazzama al-‘Arabīya li al-Tarbīya n.d.: 1318].

¹⁷⁰ このワタンは国民国家の領土に近い概念を示すため、日本におけるナショナリズム研究では、一般的にワタニーヤに祖国愛、愛国主義あるいは単にナショナリズムと訳される。

¹⁷¹ [al-Munazzama al-‘Arabīya li al-Tarbīya n.d.: 1016].

¹⁷² 例えば、[本田・石黒 1997]ではカウミーヤを「民族主義」と訳している。アラブ諸国家において民族はアラブ人を意味する。つまり、ここでいう民族主義はアラブナショナリズムのことである。

¹⁷³ [al-Munazzama al-‘Arabīya li al-Tarbīya n.d.: 1016].

¹⁷⁴ [Dayf et al. 2010: 796].

¹⁷⁵ [Ḥusayn n.d.: 64].

のカウミーヤ(al-qaumīya al-‘arabīya)というスローガンの下で、アラブの統一を呼びかけること¹⁷⁶と定義している。また『アル＝ワシート』も、カウミーヤを「アラブのカウミーヤとして連帯、協調によって統一へと導く」ものとしているのである¹⁷⁷。

この二つの定義に登場する「アラブのカウミーヤ」は、ナーセルの演説でも使用されたアラブ人の連帯意識を意味する用語である。例えば、1956年8月12日に行ったスエズ運河国有化に関する演説の中で、ナーセルは次のように述べている。

アラブのカウミーヤは実際に現実となった。アラブのカウミーヤはアラブ人全ての心の中にあり、今日アラブ人の全てが、アラブのカウミーヤこそがアラブ人の平和の道、安全の道、存在の道、栄光の道、尊厳の道であると感じている。アラブ人に言おう。エジプトが脅かされた今日、あらゆる場所で、あらゆるアラブ諸国で、アラブのカウミーヤが出現したのだと¹⁷⁸。

同様に、アラブの統一の始まりとしてアラブ地域の人々を熱狂させた、アラブ連合共和国建国に関する1958年2月1日の声明の中でも、ナーセルは次のように述べている。

私たちはアラブのカウミーヤについて多くを語った。アラブのカウミーヤはスローガンであり叫びであった。そしてアラブのカウミーヤとは感情を揺さぶる呼びかけであり、精神的な呼びかけであった。私たちはアラブのカウミーヤについて多くを語った。私たちはその力を感じ、その価値を感じていた¹⁷⁹。

これら二つの演説が示すように、「アラブのカウミーヤ」はワタニーヤのようにどこか特定の領土に限定されたものとして使用されるのではなく、アラブ人という民族の精神的なつながり、つまりアラブナショナリズムを意味するものとして使用されている。上記した『基礎アラビア語辞典』と『アル＝ワシート』における「アラブのカウミーヤ」という用語を含むカウミーヤの定義は、このナーセルの演説で見られる越境的なアラブナショナリズムを意味しているのである。このようにカウミーヤとは、領土的ナショナリズムと越境的なアラブナショナリズムという一見相反する二つの意味を持つ語ということになる。

カウミーヤにおけるこの意味の二重性は、実はカウムという単語に起因している。カウミーヤという単語は、このカウムという単語から派生してできた語であるが『基礎アラビア語辞典』の定義では、カウムとは「一つの言語、文化、共通の利益で結ばれた人々の集団」のことである。このカウムが示す「人々の集団」というのが、ときに領土的に限定された「人々の集団」となり、またときに越境的な

¹⁷⁶ [al-Munazzama al-‘Arabīya li al-Tarbīya n.d.: 1016].

¹⁷⁷ [Dayf et al. 2010: 796].

¹⁷⁸ [‘Abd al-Nāṣir 1956]. ナーセルの演説はアレキサンドリア図書館とアブドゥル・ジャマール・ナーセル基金の協力を得て運営されているウェブサイト、al-Ra’īs Jamāl ‘Abd al-Nāṣir (<http://nasser.bibalex.org/home/main.aspx?lang=ar>)から2015年7月30日に取得した。

¹⁷⁹ [‘Abd al-Nāṣir 1958].

「人々の集団」となるのである。エジプトでは、この領土的に限定された「人々の集団」の意味でカウムが使用される場合、それは「エジプト一国の領土に基づいた集団」のことであると理解される。この場合、カウムはエジプト国民のことを意味する。また逆に、領土的に限定されず言語によってつながれた越境的な「人々の集団」の意味でカウムが使用される場合、それは「アラビア語、アラブの文化を共有する集団」と理解される。この場合、カウムはアラブ人を意味することになる。当然ながら、カウムがエジプト国民を意味するのならカウミーヤは領土的ナショナリズムとなり、カウムがアラブ人を意味するのならカウミーヤは越境的なアラブナショナリズムとなる。

領土的ナショナリズムが高揚した時代である、20世紀初頭から1920年代のエジプトでは、カウムをエジプト国民の意味で使用する例が散見される。例えば、既に触れた「カウム文学」という思想がそれである。序章で見たように、「カウム文学」はエジプトには独自の文化、精神があることを主張する思想であり、カウムがアラブ人という民族ではなく、エジプト国民を意味しているのは明らかである。

他にも例はある。エジプトを代表する総合誌、『アル＝ヒラル』の1925年12月号に掲載された、ジョルジー・ザイダーンの息子であるエミール・ザイダーン(生没年不詳)の「ワタンの感情」という記事が、エジプト国民を示す概念としてカウムを使用している。この記事の中では次のように述べられているのである。「今日、エジプトの若者の教育はエジプト国民の手により、ワタン感情を育成し、真のエジプトの偉大さを賞賛するカウムの精神を形成することができる」¹⁸⁰。カウムの精神が「エジプトの偉大さを賞賛する」と結びつけられている。さらにはこのカウムの精神とは、「ワタン感情を育成」することで形成されるものであると述べられており、カウムの精神がアラブ人の精神を意味するものではないことを示している。

一方で、1930年代のエジプトを代表する雑誌『アル＝リサーラ』の創刊者であるアフマド・ハサン・アル＝ザイヤート(1885－1968)の『中等、高等学校のためのアラビア語文学史』では、カウムはアラブ人を意味するものとして使用されている¹⁸¹。ハサン・アル＝ザイヤートは、上記の文学史の中で次のように述べている。「若者に文学(adab)を禁じたのなら、文学とカウムの伝統は断ち切られ〔中略〕知的隷属化へと陥る。それは政治的隷属化のもたらす一つの悪である」¹⁸²。ここで言う「カウムの伝統」は、アラブ人がアラビア語で行ってきた知的営為を意味しており、エジプト国民のそれを意味してはいない。実際、『中等、高等学校のためのアラビア語文学史』で描かれているのは、エジプトに地域が限定されないジャーヒリーヤ時代から近代までのアラビア語文学の歴史である。

既に明らかになった通り、カウミーヤは領土的ナショナリズムを意味するのと同時に、越境的なアラブナショナリズムをも意味する単語である。この語が一見相矛盾する二つの意味を持つに至るの

¹⁸⁰ [Zaydān, A. 1925.: 269-272].

¹⁸¹ 題名が『中等、高等学校のためのアラビア語文学史』となっているが、その表紙には教育省の印がないため、国定教科書として教育省管轄下の教育施設で使用されていたわけではない。著者のハサン・アル＝ザイヤートは1930年代、1940年代を代表するエジプトの代表的な保守系知識人の一人と位置づけられている。ハサン・アル＝ザイヤートについては[Haykal, A. 1979: 253]を参照。

¹⁸² [al-Zayyāt, A. 1935: 2].

は、異なるカウムの認識の仕方があるからである。カウムをワタンという特定の土地に限定した人的集団と捉えれば、カウミーヤは領土的ナショナリズムと同じのものとなり、カウムを土地への帰属意識とは関係のないアラブ人と捉えれば、カウミーヤはアラブナショナリズムとなる。カウムをいかに捉えるかはまさにひとつの思想的立場の表明ともなるのである。このような観点から、次節ではアラブナショナリズムが国是とされた時代、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作ではどのようにカウムが使用されていたのかに焦点を当てる。

2 節. 研究者におけるカウムの見方

この節では 1950 年代、1960 年代に刊行されたエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作を複数取り上げ、その中でカウムがどのように使用されているのかを探る。この節で取り上げるのはムハンマド・ハラフッラー (1904–1983)、シャウキー・ダイフ (1910–2005)、アフマド・ハイカル (1922–2006)、そしてアブドゥル・ムフセン・ターハー・バドル (1932–1990) のアラビア語文学史である。これらの人物は主として大学などの研究機関を中心に活動した文学者であり、先に論じた通り「正しい」文学史の形成に大きく関わる人物たちであり¹⁸³、そしてこれら人物の著作は、教科書同様、エジプトにおける「我々の文化」という意識の形成に強い影響力を持っていたと考えられる。

彼らのエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作は、カウムという語の使用方法において共通の特徴を示していた。カウムがエジプト国民を指すこともあればアラブ人という民族を指すこともある一方で、誰一人としてその著作の中でアラブ人という民族のみを指すものとしてカウムを使用する者はいなかったのである。次節で見るように、このようなカウムの使用方法は、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作が「アラビア語」教育を行う教科書と同じく、アラブ人の近代をエジプトの近代と同一視して歴史を捉えていることから生じている。

後に文化相となるアフマド・ハイカルは、『エジプトにおける現代文学の発展』と『エジプトにおける小説と劇の文学』という二冊のエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作を残している。エジプトのアラビア語文学に焦点を当てたこれらの著作では、カウム意識の高まりを文学の近代的展開を促した重要な要素とみなしている。アフマド・ハイカルは、このカウム意識はイスラームでもアラブでもなく、ワタンへの帰属を重要視するものであり、「アラブのカウムという考え、あるいはイスラーム共同体の考え」ではなかったのだと述べている¹⁸⁴。カウムという考えから、アラブ・イスラームという越境的なものが排除されているのが分かる。

アフマド・ハイカルは著作で示される「カウムの歴史小説」の定義は、彼がカウムをエジプトというワタンに限定して使用していることをより明確に示している。カウムの歴史を描く歴史小説を、ハイカルは次のように説明する。

¹⁸³ シャウキー・ダイフは、カイロ大学で文学を教えた人物である。エジプトを代表する文学者であり、エジプト国内外で活躍するアラビア語文学者を多く育てている。アフマド・ハイカルはカイロ大学で文学研究者としての経歴を積んだ後、最終的に文化省大臣になった人物である。またムハンマド・ハラフッラーはアレキサンドリア大学でアラビア語文学を教えた人物であり、1960 年代には中等教育の「アラビア語」教科書の著者の一人となっている。またアブドゥルムフサイン・ターハー・バドルは著作が少ない文学研究者ではあるが、その文学史はエジプトの文学批評の分野においては無視することができない文学者の一人とみなされている。

¹⁸⁴ [Haykal, A. 1979: 248-250]. カイロアメリカン大学の図書館の書誌情報によると、『エジプトにおける現代文学の発展』は 1971 年に初版が刊行されたと思われる。そのためこの文学史は本論文の分析対象とする時期からやや外れている。しかしアフマド・ハイカルは 1950 年代からカイロ大学でアラビア語文学を教えており、『エジプトにおける現代文学の発展』はアフマド・ハイカルが大学で教えていたものが反映されている文学史であると考えられる。つまりこの文学史は 1950 年代、1960 年代、教育を通して「正当な」文学史の形成に関わった文学史観を映すものだと考えられ、この点を考慮し本論文では『エジプトにおける現代文学の発展』を分析対象に含めた。

それは歴史から基本的な材料を取る小説である。〔中略〕小説家によって示されるその歴史は、それによって過去の偉大さを甦らせることが意図され、カウムの目的かワタン感情を表現している。つまりそれがカウムの歴史小説なのである¹⁸⁵。

「カウムの歴史小説」が、「ワタン感情」と結び付けられているのが分かる。そしてこのワタンを描くカウムの歴史小説の例として、アフマド・ハイカルはムハンマド・ファリード・アブー・ハディード(1893－1967)の『マムルークの娘』とナギーブ・マフフーズの『運命の悪戯』を挙げている¹⁸⁶。『マムルークの娘』はムハンマド・アリーを題材とした歴史小説であり、『運命の悪戯』はファラオ時代を題材とした歴史小説である。当然ながら、小説が題材としているのはアラブの歴史ではなくエジプト固有の歴史である。アフマド・ハイカルは文学史でカウムは領土と結びつく概念であり、アラブ人という民族ではなく、エジプト国民を示すものであることが分かる。

カウムという概念の同じとらえ方は、アブドゥルムフセン・ターハー・バドルの『エジプトにおける現代アラビア語小説の発展』においても見るができる。『エジプトにおける現代アラビア語小説の発展』は、19世紀後半から20世紀前半にかけて道徳的教育のための手段、あるいは娯楽の対象であった散文物語が、芸術としての小説へと発展していく過程を追っているアラビア語文学史である。この過程の中で、散文文学が扱うテーマに強い影響を与えたとみなされるのが「カウムの革命」と位置付けられる1919年革命である。既に何度か触れているように、1919年革命は最終的にイギリスからの独立をエジプトにもたらし、それによって1920年代における領土的ナショナリズムの潮流を生み出した¹⁸⁷。ターハー・バドルは、この1919年革命について、それは「政治分野におけるカウムという思想の勝利」であったと述べている¹⁸⁸。これは、イスラーム的連帯を強調していた20世紀初頭のエジプトの政治的潮流が、1919年革命によってカウムを中心とする政治へとシフトしたことを意味している。そしてここで言うカウムは、言うまでもなくアラブ人ではなくエジプト国民を意味している。

実際、「カウムという思想の勝利」であった1919年革命は、エジプト出身の小説家のカウム意識を高揚させ、エジプトの性格、エジプトの歴史に目を向かせることになったとターハー・バドルは述べている。その例としてイーサー・ウバイド(?－1922)、マフムード・タイムール(1894－1973)、ターヒル・ラーシン(1894－1954)といったエジプトにおける短編小説のパイオニアの名前を挙げ、彼らが「1919年のカウムの革命に影響された三人の文学者」であり、「文学の分野でエジプトの性格を明確にすることを試みた」作家であると強調している¹⁸⁹。また、1920年代にファラオの歴史に目を向けた娯楽小説が書かれたことに関して、「これは1919年以降に現れたカウムへの傾倒に帰すること

¹⁸⁵ [Haykal, A. 1968: 242]. 序文の末尾に「1951年6月」と記されており、1950年代に初版が刊行されていたと思われる。

¹⁸⁶ [Haykal, A. 1968: 243-257].

¹⁸⁷ 1919年革命とエジプトナショナリズムについては[Gershoni and Jankowski 1989]を参照。

¹⁸⁸ [Badr n.d.: 49]. カイロアメリカン大学の図書館の書誌情報では1963年の刊行となっている。

¹⁸⁹ [Badr n.d.: 22].

ができる」と指摘する¹⁹⁰。さらに、第二次世界大戦末期に現れた歴史小説について、それは過去の栄光を蘇らすという「カウムの目的」で書かれたものであると述べ、ナギーブ・マフフーズのファラオ時代を題材とした小説、『ラドビス』と『テーベの戦い』をその例として挙げている¹⁹¹。これらの全ての事例が示すように、ターハー・バドルの文学史におけるカウムは、エジプト固有の歴史、性格に結び付けられており、それがエジプト国民を示す概念であることは明白である。

これに対して、シャウキー・ダイフの『エジプトにおける近代アラビア語文学』は、カウムという概念がアフマド・ハイカルやターハー・バドルの文学史とはまったく別の使われ方をしている例を提供する。『エジプトにおける近代アラビア語文学』におけるカウムは、あるときはエジプト国民を意味し、またあるときはアラブ人という民族を意味するのである。

例えば、20 世紀初頭にエジプトの独立を目指し反英運動を行っていたウンマ党の党首、ムスタファー・カーミルについては次のように述べている。

この時代において、イギリスの占領に関する私たちの抵抗で最も強かったものは、『リワー』紙におけるムスタファー・カーミルのエッセイであることに疑問の余地はない〔中略〕彼はその時代における私たちのカウム運動の指導者である〔中略〕彼は燃え盛るワタンの炎であり、雄弁な演説家で匹敵する者がいない政治的な散文家であった¹⁹²。

エジプトの独立を目指した反英運動がカウム運動と表現され、その運動を主導したムスタファー・カーミルが「燃え盛るワタンの炎であった」と述べられている。カウム運動がワタンという概念と共に語られており、カウムが領土的概念を含むものであることを示している。つまり、ここで言うカウムはエジプト国民のことに他ならない。

このムスタファー・カーミルについての説明に対して、エジプトを代表する詩人アフマド・シャウキーに言及する箇所では、カウムがアラブ人を意味する概念として用いられている。第一次世界大戦後のアフマド・シャウキーについてシャウキー・ダイフは次のように述べている。

エジプトの人々 (al-sha‘b) にはそのワタンの愛情を歌い、アラブの人々 (al-shu‘ūb al-‘arabiya) にはそのカウムの愛情を歌った。それから彼は劇詩に取り組み〔中略〕六本の悲劇を含む七本の脚本を書いた〔中略〕その内、三本がワタンの愛情を描写している。その三本とは、『クレオパトラの戦い』、『カンビュセス』、『アリー・ベイ・カビール』である。また他の三本はアラブ・イスラーム的愛情を描写している。その三本は『マジュヌーン・ライラー』、『アンタラ』、『アンダルシアの王女』である¹⁹³。

¹⁹⁰ [Badr n.d.: 176].

¹⁹¹ [Badr n.d.: 402].

¹⁹² [Dayf, S. 1961: 206]. 初版は 1957 年。

¹⁹³ [Dayf, S. 1961: 80].

カンビュセスとは、エジプトを征服したアケメネス朝ペルシャの王であり、アリー・ベイ・カビールはオスマン帝国時代、エジプトの帝国からの独立を求めたマムルークである。マジヌーン・ライラーは中東や南アジアでよく知られた物語であり、アンタラはジャーヒリーヤ時代の詩人である。つまりここでは、エジプトの歴史に題材を求めたものをワタンの愛情を表現した脚本と分類し、アラブ人の歴史から題材を求めたものをアラブ・イスラーム的愛情を表現した脚本と分類している。ワタンの愛情とカウムの感情が対比されていることから、ここで述べられているアラブ・イスラーム的愛情がカウムの感情と同じものを意味しているのは明白である。引用文が明らかに示すように、ムスタファー・カーミルの言説ではカウムと結びついていたワタンがここではエジプトと結びつき、カウムは「アラブの人々」と結ばれ、両者が別物とされていることが分かる。言い換えれば、この文脈においてシャウキー・ダイフは、カウムをアラブ人を示す概念として使用している。シャウキー・ダイフの文学史では、文脈によってカウムの意味するものが変わるのである。

さらに、ムハンマド・ハラフツァーの『アラビア語とその文学における現代的発展の特徴: 19 世紀におけるエジプト』は別の例を提供する。この著作では、カウムは二つの意味がはっきりとした形で分けられることなくどちらの意味にもとれるような形で使用されている。ムハンマド・ハラフツァーはその序文において、現代アラブの文芸復興が起こった要素として、「アラブ諸国におけるカウムの意識の自覚、政治的目覚めの拡散、自由と独立したアラブのための戦い」を挙げている¹⁹⁴。この言説が示すように、「カウム意識の自覚」とは「アラブの独立」と結びつけられるものであり、カウムはアラブ人を意味している。しかしこのカウムは、ここでもまた、別の文脈ではエジプトを指すものとして使用される。例えばハラフツァーは、ナポレオンのエジプト侵攻について、「カウム意識を増大させ、エジプトの存在とその自由を守ることへとエジプトの大衆を駆り立てた」と述べている。ここで述べられる「カウム意識」は、エジプトに住む者たちが抱く郷土愛を意味している。「エジプトの存在」を守ることに駆り立てたのは、アラブ人としての意識ではない。さらには、ナポレオンの侵略により政治的に混乱したエジプトは、「トルコのワーリーを追い出し、ムハンマド・アリーに統治をまかせるという彼らのカウムの意思が現れることで、外国による侵略の影響が収束したのである」とハラフツァーは述べている¹⁹⁵。ここにおいても「カウムの意思」がアラブ人の意思ではなく、エジプトに住む者たちの意思を意味していることは明らかである。シャウキー・ダイフとムハンマド・ハラフツァーに関して共通して言えるのは、たとえカウムが越境的なアラブ人を意味する語として使用されることがあるとしても、それは決してカウムがエジプト国民、あるいはエジプトに住む者たちを指す可能性を否定しはしないのである。

本節では、1950 年代、1960 年代に時代を絞り、文学研究者によって書かれたエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作では、カウムがどのように使用されていたのかを探った。本節で扱った全ての文学史について言えるのは、カウムという概念はアラブ人を指すこともあれば、エジプト国民を指すこともあるが、既存の国境を越えて存在するアラブ人という集団をのみ指す概念という理解はなかったという点である。つまり、言語を紐帯とする民族としてのアラブ人のみを指してカウムを

¹⁹⁴ [Aḥmad n.d.: 4]. カイロアメリカン大学の図書館の書誌情報では 1961 年の刊行となっている。

¹⁹⁵ [Aḥmad n.d.: 5].

使用しているものは、本章が扱った著作の中には一つもなかった。次章で見るヨルダンの例を通して明らかになるように、このようなカウムの用法はエジプトの特徴である。ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作においては、カウムは基本的にアラブ人を指す概念であり、ヨルダン国民を指すことは決してない。

3 節. 領土的ナショナリズムにおけるアラブ意識

本節は、前節で見たカウムが包摂するもの、排除するものを明らかにすることを通して、1950 年代、1960 年代のエジプトで書かれた近代アラビア語文学史に関する著作で用いられるカウミーヤという概念の特徴を示す。これらの著作で見られるカウムは、エジプト国民に限定されている傾向を強く持つ一方、それはエジプト国民がアラブ人という民族に属すること、およびアラビア半島から始まる起源を持つことを否定するものではない。そのようにカウムがエジプト国民を指すのと同時にアラブ民族を意味することができるのは、二つの概念を区別する必要がないためである。言い換えれば、領土的ナショナリズムとアラブナショナリズムが等しい関係となっているのである。

たとえカウムがエジプト国民を指す語として使用された場合でも、越境的なアラブ的要素を排除するものでないことは、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作がどのように歴史を捉えているのかを見れば分かる。それらの著作では、近代のエジプトはアラブ的価値観と西洋的価値観の間を揺れ動くことで新しい文学作品を生み出してきたと説明されるのである。この二つの価値観の間で新しい文学が生まれ始めたのは、1798 年のナポレオンによるエジプト侵攻以降のことであったとされる。それ以前のエジプトは、オスマン帝国の支配により文化的に停滞していた。しかしフランスによる侵攻とその支配を受けたエジプトは、進んだヨーロッパの技術を目の当たりにし、それ以降、積極的に西洋の技術を受容する近代化の道を進むことになる。この過程の中で文学作品を含む西洋の書物がエジプト国民によって翻訳され、西洋的価値観がエジプトに流入することになったと文学史に関する著作は語る。そして、近代アラビア語文学の起源の一つをこの翻訳活動に求めるのである¹⁹⁶。西洋文化がアラビア語文化の停滞から、エジプトを目覚めさせ、これ以降、西洋的価値観はエジプトの思想、文学に大きな影響を与えていくことになる。

しかし文学史に関する著作は、エジプトの近代アラビア語文学における西洋的価値観の大きな影響をはっきりと認める一方で、近代におけるエジプトの文学が西洋の完全な模倣を目指したものではないことを強調している。エジプトではアラブ的価値観が根付いており、アラブの文化的遺産と呼ばれる古典アラビア語文学が受容されていたことが特に強調され、それらはアラブと西洋というこの二つの価値観は、ときに混ざり合い、ときに衝突することで近代における新しい文学運動をエジプトで生み出すことになったというのである。シャウキー・ダイフはこのことを「新しい西洋と古いアラブの結婚」と表現し¹⁹⁷、近代におけるエジプトの詩人は「アラブの文学を読んだ上で西洋文学を受容した」と主張する¹⁹⁸。また散文に関しては、「新しい基準と古い基準の間で戦いがあった」と述べている¹⁹⁹。同様にアブドゥルムフセン・ターハー・バドルは、散文文学の展開を「二つの文明間の戦

¹⁹⁶ [Dayf, S. 1961: 11-29; Haykal, A. 1979: 25-42; Badr n.d.: 17-29; Aḥmad n.d.: 11-46]. これらの文学史では、近代アラビア語文学の歴史の始まりとして、リファア・タフターウィーに言及している。タフターウィーはフランスの生活を紹介する紀行を書き、また精力的に翻訳活動を行った

¹⁹⁷ [Dayf, S. 1961: 57].

¹⁹⁸ [Dayf, S. 1961: 77].

¹⁹⁹ [Dayf, S. 1961: 194].

い」と表現する²⁰⁰。アフマド・ハイカルは、エジプトの近代アラビア語文学は 20 世初頭まで、西洋思想の影響を受けつつアラブの遺産を基本として展開したが²⁰¹、1920 年代には「西洋思想とアラブ・イスラーム思想との衝突」が文学活動に影響するようになったと述べている²⁰²。これらの言説は、エジプト国民がアラブ的価値観を所有するアラブ人であるという意識を明確に示している。

エジプト国民を示すカウムという概念から、アラブ人という民族の要素を排除していないことは、アラビア語という言語の扱いにもはっきりと現れている。第一章で見たように、アラビア語にはフスハーとアーンミーヤの二種類が存在している。フスハーは学習を通して学ばれる言語であり、アラブ地域における共通語としての性格を有している言語である。一方でアーンミーヤは、地域固有の言語であり母語に該当する言語である。当然、エジプトにもエジプト固有のアーンミーヤが存在しており、日常の会話ではエジプトのアーンミーヤが使用されている。カウムミーヤの定義で示したように、カウムミーヤは同じ言語を共有する集団を示す概念であるとすれば、どちらのアラビア語を選択するかは、すなわちどのようにカウムを捉えるか、カウムミーヤを何に対する帰属意識と理解するかを決定づけることになる。

この点を考慮すると、矛盾するように思われるのは、本章で扱っているエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作が領土的ナショナリズムの方向性を示す一方で、エジプト固有の言語であるアーンミーヤで書かれた文学を取り上げることはないという点である。実際、1920 年代、1930 年代にエジプトで活動したアーンミーヤ詩人に言及することは基本的にはなく、言及したとしても文学の新しい展開を示すような重要なものとしては扱わず、簡単に触れる程度である。この時期に詠まれたアーンミーヤ詩は、フスハーによる詩同様、1919 年革命の影響を受け、反英闘争の一手段として使用されたという側面を持っていたにもかかわらず、評価されないのである。また同じことは、20 世紀前半に活躍したアーンミーヤ詩人、バイラム・アル＝トゥーニシー(1893－1961)にも言える。バイラム・アル＝トゥーニシーは、1960 年代にエジプトで高い人気を得た、サラーフ・ジャヒーーン(1930－1986)のようなアーンミーヤ詩人に強い影響を与えた詩人である。1920 年代、1930 年代のアーンミーヤ詩は、エジプトの国民運動に関しても、エジプト独自の文学的展開に関しても、エジプトの文学を考える上で重要な一要素となっている²⁰³。しかしエジプトのアーンミーヤ詩は、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作から排除されている。

こうしたアーンミーヤによる作品の排除は、エジプト国民の文学とはアラブ人の文学に属するものであるという意識、つまりフスハーによって書かれたものなのであるという意識を示している。この意識は、まさにフスハーで書かれたものによって、エジプトは偉大なアラブの過去と繋がってきたという歴史認識として、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作の中に登場する。例えばシャウキー・ダイフは、19 世紀末にアーンミーヤによる文学活動を試みたムハンマド・オスマーン・ジャラール(1828-1898)について、次のように述べている。

²⁰⁰ [Badr n.d.: 17].

²⁰¹ [Haykal, A. 1979: 108].

²⁰² [Haykal, A. 1979: 256].

²⁰³ エジプトにおけるアーンミーヤ詩の展開に関しては[Booth 1992]を参照。バイラム・アル＝チュニシーについては[Booth 1990]を参照。

(文学の言語としてアーンミーヤを採用しようとする)この方向は詩の分野では成功しなかった。それは私たちに古い遺産を失わせ、現在と過去の繋がりを断ち切ってしまうものであるという観点からであった。また、それはクルアーンの言語から私たちを引き離すものであり、アラブ諸国からエジプトを切り離してしまうという観点からでもあった²⁰⁴。

ここで言う過去は、エジプトの過去ではなく、イスラーム帝国を築いたアラブの過去を意味している。それはクルアーンやアラブ諸国に言及していることから明らかである。つまりシャウキー・ダイフは、19世紀末のエジプトではアラブの過去と繋がるためにフスハーが選択されたのだと認識しているのである。

シャウキー・ダイフ以外のアラビア語文学史においても、フスハーという言語によってエジプトはアラブの遺産と繋がってきたという認識が示されている。アフマド・ハイカルは、エジプトを占領していたイギリスが、英語をエジプトの教育言語に変えようとしたことに対し、エジプト国民が教育言語として自らフスハーを選択したことについて次のように述べている。「フスハーは放棄されることはなかった。それは東アラブとその偉大なイスラームの文化につながる手段であったのだ」²⁰⁵。ここで言う東アラブは、ウマイヤ朝の中心であったシリアと、アッバース朝が栄えたイラク地域を指している。引用文が示すように、アフマド・ハイカルはフスハーがそれらの地域のアラブの遺産とエジプトをつなぐものであるとみなしている。またハラフッラーは、様々な領域におけるアラブ世界の近代的発展を明らかにするため、19世紀後半から20世紀初頭にかけてのエジプトの言語、文学の発展を追い、次のように結論付けている。「文学と言語の展開は継続的な発展によって特徴づけられており、明らかな歴史的境界線はなかった」²⁰⁶。ここで言う言語とはフスハーのことであり、文学とはフスハーによって書かれた文学のことである。つまりこの言説は、エジプトの近代アラビア語文学がアラブ人の歴史の延長線上にあることを意味している。

このようにエジプト国民のアラビア語文学が、アラブ・イスラーム帝国を築き上げたアラブ人の歴史の上に置かれる以上、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作が示す領土的ナショナリズムは、必然的にアラブナショナリズムの内側に置かれる。しかしその関係は包含関係ではなく、入り組んだ関係の中で、二つのナショナリズムは等しい関係となっている。言い換えれば、エジプト国民を示すカウムという概念は、アラブ人意識と混ざることによって、エジプトを中心とした歴史観を構成している。そしてそれは教科書と驚くほど似たものとなっている。

実際、本章で取り上げているエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作は、教科書で示された歴史観と同様に、アラビア半島を起源とするアラビア語文学の活動の中心地が、近代以降エジプトへと移動したと歴史を捉えている。シャウキー・ダイフは、オスマン帝国時代にアラブを襲った文学的低迷期から「エジプトが他のアラブ地域よりも文学活動の再開が先んじたことは事実」である

²⁰⁴ [Dayf, S. 1961: 45].

²⁰⁵ [Haykal, A. 1979: 94].

²⁰⁶ [Aḥmad n.d.: 165].

と述べ²⁰⁷、さらにエジプトにおけるジャーナリズムの誕生と、それにふさわしいアラビア語の創出について、次のように述べる。

この新しいエジプトの言語は、エジプトのジャーナリズムをエジプトだけではなくアラブ世界全体に行き渡らせた。つまりアラブ諸国の読者がそれを受け取った。ヨルダン、レバノン、シリア、イラク、ヒジャーズ、スーダン、そしてマグリブ諸国の読者がそれを受け取ったのだ。エジプトの文学の言語は、アラブ諸国に広がる言語となった。そしてその言語は、他の言語よりも優れたものであった。このために、エジプトは東アラブの指導者となり、文学と文化においてアラブ諸国の中で素晴らしい地位を占めることになった²⁰⁸。

第一次世界大戦後、エジプトではジャーナリズムが拡大し、多様な文章が発表されたが、そこで問題となったのは、大衆をどのように啓蒙するのかがであった。多くの作家が新聞や雑誌に記事を投稿するものの、内容の分かり易さよりも修辭的な規則を優先する伝統的な散文スタイルでは、大衆には理解されず啓蒙することができなかった。そのためエジプトの作家は、分かり易さを第一とした散文スタイルを作り出し、それを通して新しい思想やエジプトの社会問題を描く文学を大衆に広めようとした。そしてエジプトで生み出される文学、思想、議論はエジプトの雑誌、新聞を通して全てのアラブ地域に広まったとシャウキー・ダイフは述べる。つまりアラブ世界における近代における文学運動はエジプトを中心としており、エジプトの近代アラビア語文学とはアラブの近代アラビア語文学のことなのだ、とシャウキー・ダイフは主張しているのである。

このようなシャウキー・ダイフに見られるエジプトを中心とした歴史の見方は、他の研究者にも共有されている。アブドゥルムフセン・ターハー・バドルは自らの文学史の序文の中で、近代アラビア語小説に関する研究をエジプトに限定する理由として、次のように述べている。「エジプトの環境において生じた小説の発展とは、他のアラブ地域の環境で起きた小説の発展の頂点であったし、頂点のままであり続けている」²⁰⁹。これは、近代アラビア語小説の発展を牽引してきたのはエジプトの小説であり、エジプトで生まれた文学を研究するということは、近代におけるアラブ人の文学の研究をするということと同じ意味である、というエジプトを中心とした歴史観を示している。

アフマド・ハイカルとハラフッラーの文学史も同様である。アラビア半島から始まるアラブ人の歴史上にエジプトの近代を置く両者の文学史が、カウムという語を実質的にエジプト国民を示すものとして使用しているのは、それらの文学史がエジプトを中心にアラブ人の近代を見ているからである。言い換えれば、アラビア語文学の近代はエジプトで始まり、エジプトで成長したため、アラブ人の近代アラビア語文学を語るということはエジプト国民の近代アラビア語文学を語ることと同じであるという両者の文学史の底流にある意識を示している。シャウキー・ダイフやハラフッラーの文学史で見られたように、カウムという語がときにアラブ人を、ときにエジプト国民を指したというのは、彼ら

²⁰⁷ [Dayf, S. 1961: 56-57].

²⁰⁸ [Dayf, S. 1961: 202].

²⁰⁹ [Badr n.d.: 12].

にとって越境的なアラブ人という概念と地域的なエジプト国民という概念を区別する必要がないからである。次章で取り上げるヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作では、そのようにカウムという概念が二重の意味を持つことはない。つまり、民族と国民という二つの概念が重なり合うのはエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作に見られるはっきりとした特徴であり、アラブ人の近代文学はエジプトで発展したとする歴史認識を如実に物語るものである。

最後にエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作における宗教的側面を見ておこう。エジプトの中等教育における教科書のアラビア語文学史は、イスラーム的価値観を排除するよりも、むしろそれを前面に押し出す言説を含んでいた。同様に、本章が取り上げるエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作も、ムスリムの立場に偏った歴史を構成している。

ムスリムの視点からエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作が編まれていることは、キリスト教徒、特にエジプトのコプト教徒が意識的に排除されていることから分かる。これまで見てきたように、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作はフスハーという言葉によってアラブの過去、アラブの文化的遺産とのつながりを求めている。そのことは、エジプト国民の起源をアラビア半島に居住したアラブ人に求めることを意味する。なぜならすでに触れたとおり、元来フスハーは、アラビア半島のアラブ人の言語であり、その文化的遺産は、半島のアラブ人が非アラビア語地域であった現在のアラブ地域に支配を拡大する過程の中で生まれたものだからである。さらに重要なのは、彼らの支配地域の拡大は、イスラームという宗教が地理的に拡大した結果であるという点である。つまり、アラブの文化的遺産とはイスラームの歴史と密接な関わりを持つものなのである。そして文学史に関する著作が強調するのは、エジプト国民の文化がこのイスラームの文化的遺産の流れを汲むものだという点であり、キリスト教徒によって作られた文化的遺産を継承したものではないということである。このような視点は、文学史からキリスト教徒、特にコプト教徒を意識的に排除するような結果へとつながっている。

実際、本章が取り上げている文学史に関する著作で現れるカウムという概念は、宗教にかかわらずなくエジプトに居住する者を包括するものではない。シャウキー・ダイフ、ハラフツラー、アフマド・ハイカルの文学史では、エジプトにおけるコプト教徒の文化活動に関する言及はほぼない²¹⁰。このことはつまり、エジプト国民を意味するカウムという概念はコプト教徒を含むものではなく、エジプトの文化はコプト教徒と共に形成されてきたものであるという意識が、文学史に関する著作の中で欠如していることを意味する。

キリスト教徒を意識的に排除する姿勢は、エジプトで活動したシリア系のキリスト教徒の作家に対しても向けられるものであり、たとえ彼らへの言及があったとしても、ハリール・ムトラーンを例外として、彼らが重要な詩人、作家として扱われることはない²¹¹。例えば、アフマド・ハイカルの文学史では、20世紀初頭に刊行されたジョルジー・ザイダーンのアラビア語文学史について一定の評価

²¹⁰ コプト教徒の文化活動への言及は、あるとしても多くの場合、サラマ・ムーサーに関するものに限られる。文学史はサラマ・ムーサーが、アラブとの分離を望む極端な領土的ナショナリズムの主張者であったことを強調している。

²¹¹ ハリール・ムトラーンは文学史に包摂される。ハリール・ムトラーンはレバノンからエジプトへと移住しており、「二つの地域の詩人」と呼ばれた詩人である。

を下しつつも、「ザイダーンの本の背後にはカウムの感覚はない」と述べられている²¹²。ジョルズイー・ザイダーンは、エジプトで総合誌『アル＝ヒラル』を創刊してエジプトの文芸活動の発展に大きく貢献した人物であり、彼の著したアラビア語文学史は、エジプトで初めてのアラビア語文学史として知られているにもかかわらず排除させるのである²¹³。つまりハイカルがザイダーンに対して消極的な評価を下すのは、彼がキリスト教徒を文学史から排除しようとしているとしか考えられない。

他にも例はある。シャウキー・ダイフのアラビア語文学史は、1920年代に活動したキリスト教徒の作家、イーサー・ウバイド²¹⁴を詳しく取り上げるべき重要な作家とはみなしていないが、その理由はシャウキー・ダイフが文学史を刊行した当時、イーサー・ウバイドが無名の存在であったというのではない。それどころか、シャウキー・ダイフの文学史とほぼ同時期に刊行された、ヤフヤー・ハッキー(1905－1992)の『エジプト小説の黎明期』では、「小説の黎明期は、イーサー・ウバイドを讃えるための章を設けなければ完全なものとはならない」と述べられている。さらには、イーサー・ウバイドがエジプトにおける小説の黎明期においてリアリズムを強く主張した作家であり、小説の目的とは何であるのかを示した作家であったとハッキーは評価している²¹⁵。それにもかかわらず、彼が外されたとすれば、それは彼がキリスト教徒であったこと以外に理由は見つからない。少なくとも、シャウキー・ダイフの文学史には、キリスト教徒がカウムという概念を構成する一要素であるということを積極的に示そうとする考えはない。

アブドゥルムフセン・ターハー・バドルのアラビア語文学史も同様の傾向を見せる。ターハー・バドルは、近代以前、娯楽の対象でしかなかった散文物語が、芸術として重要性を帯びようになったのは、現実社会を描写することで、社会問題を取り上げるようになったからだとみなしている。つまり、リアリズムによって小説は重要な芸術の一つとなったとするのである。まさにこのリアリズムという基準から、イーサー・ウバイドは短編小説のパイオニアとなりはしたものの、エジプト社会を十分に描くことはできなかったとターハー・バドルはみなしている。ターハー・バドルは、イーサー・ウバイドの「成分」(anāṣir)がエジプトのものではない」と言及した上で²¹⁶、彼の描くカイロは「生き生きとしていない硬直的なものであり、どこか正しくない」と、エジプト国民の読者が感じるようなものであると指

²¹² [Haykal, A. 1979: 195].

²¹³ ザイダーンの文学史は1894年から『ヒラル』誌で連載していたものを『アラビア語文学史』として四巻にまとめ、1910年から1914年にかけて刊行したものである。また同時期である1897年にはハサン・タウフィークが、ダール・アル＝ウルームのアラビア語文学の授業のために『アラビア語諸文学の歴史』という本を書いている。『アラビア語諸文学の歴史』はハサン・タウフィークの死後である1906年にカイロで刊行された。エジプトにおけるアラビア語文学史の始まりについて述べる際には、ザイダーンの『アラビア語文学史』かハサン・タウフィークの『アラビア語諸文学の歴史』に言及するのが一般的である。カイロ大学の教授であったアフマド・アル＝シャーイブは、20世紀前半におけるエジプトでのアラビア語文学研究の展開をまとめ、両者のアラビア語文学史が、エジプトで現れた最も早いものであるとされていると指摘している[Shāyib 1966: 6-7]。

²¹⁴ イーサー・ウバイドに関しては、1920年代にウバイドが短編を発表し始める以前の経歴は分かっていない。

²¹⁵ [Haqqī n.d.: 99-105]. 初版は1960年。本論文では1960年に刊行されたものに六つのエッセイを加えて刊行されたものを使用している。

²¹⁶ [Badr n.d.: 230-231].

摘する。そしてそれは、カイロで生まれカイロで育ったナギーブ・マフフーズが描くエジプトとは、大きく異なるものであるのだと強調している²¹⁷。ターハー・バドルはキリスト教徒の作家は、たとえエジプトで生活をしていても、ムスリムのアラブ人が多数派を形成するその社会に深く生活の根を下ろしておらず、そのため写實的にカイロを描写することができなかったのだと主張しているのである。このような姿勢は、次章で見るヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作とは明らかに異なっている。つまり、カウムという概念からキリスト教徒を排除しようとする傾向は、本章の取り上げるエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作の特徴であり、エジプト国民の文化はアラブ・イスラームの文化的遺産の流れを汲むものであるというその意識を明確に示しているのである。

本章では、アラブナショナリズムがエジプトで全盛期を迎えた1950年代、1960年代を対象に、研究者によるエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作がどのようなナショナリズムを示しているかを探った。本章で取り上げたアラビア語文学史の全てが、アラブ人の言語、アラブ人の文化、アラブ人の歴史にエジプトの文学を帰属させていた。しかし、それと同時にエジプトという領土に限定されたものでもあり、エジプトを中心として歴史を捉えていた。言い換えれば、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作が示すアラブナショナリズムは領土的ナショナリズムと等しいものとなっていた。さらにそのナショナリズムは、キリスト教徒、特にコプト教徒を排除する傾向を示しており、ムスリムの立場に偏ったものであった。つまり、本章が取り上げたエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作は、国語として「アラビア語」教育で使用するアラビア語文学史の教科書と同様のアラブナショナリズムを示していたのである。教科書が国民に示すいわゆる公定ナショナリズムは、教育分野以外の文学史が示すものと大きく異なるわけではない。研究者が編んだ文学史は、基本的な所で教科書と一致していた。教科書で示される歴史認識は受容され、正統なものとしてエジプト社会に広く浸透していた歴史認識と一致していたのである。

²¹⁷ [Badr n.d.: 242-243].

5 章. ヨルダンの研究者が示すナショナリズム

前章ではエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作を複数取り上げることで、エジプトでアラブナショナリズムが優勢であった時代、エジプトの研究者がどのようなナショナリズム理解を示しているのかを見た。そして分析の結果、エジプトの研究者の著作が示すナショナリズムは、自国を中心とするアラブナショナリズムであるという結論を得た。しかし、このような結論に対しては、当然、次のような疑問が生じてくる。それは、アラブ人という民族ではなく自国民を意味するものとしてカウムを捉える傾向や、キリスト教徒を排除するような姿勢、自国の近代をアラブ人の近代と同一視して歴史を捉えることは、エジプト以外でも見られるような一般的なものではないのかという疑問である。もしそうであるならば、前章で得た結論が示すのは、エジプトのアラブナショナリズムの特徴ではなく、自国の歴史を扱う近代アラビア語文学史の一般的な特徴ということになる。言い換えれば、領土内の歴史を扱う近代アラビア語文学史とは、地域にかかわらず、自国を中心としたアラブナショナリズムを示すものであるということである。そこで本章では、前章で得た結論がエジプトのアラブナショナリズムの特徴を示すものであることを確認するため、ヨルダンの研究者によって編まれ、ヨルダンで刊行されたヨルダンの近代アラビア語文学に関する著作を比較の対象として取り上げている。

本章でヨルダンの文学史に関する著作を取り上げるのは、ヨルダンがエジプトとは全く異なる歴史的、社会的背景を持つためである。異なる背景にもかかわらず、両国の近代アラビア語文学史が同じアラブナショナリズムを示すとすれば、アラブナショナリズムが領土的ナショナリズムと等しい関係になる現象はアラブ地域共通ということになるが、そうでなければアラブナショナリズムとは地域的な影響を受けるものであり、地域によって異なる多様な姿を取ることが確認できる。

本章が対象とするのは、前章と同じく 1950 年代、1960 年代である。具体的にはナーセル・アル＝ディーン・アル＝アサド(1922－2015)の『1950 年までのパレスチナとヨルダンにおける現代文学の方向』(1957)²¹⁸、ハーシム・ヤーギー(1921－2013)の『パレスチナとヨルダンにおける短編小説: 1850－1965』(1966)²¹⁹、そしてサミール・カタミー(1943－)の『ヨルダンにおける文学運動』(1989)²²⁰を取り上げる。これらの著者は全てヨルダン大学の教授であり、そこでアラビア語文学を教えていた人物である。ヨルダン大学が設立されたのは 1962 年のことであり、それ以前には四年制の大学がヨルダンに存在していなかった。さらに 1976 年にヤムルーク大学ができるまで、ヨルダ

²¹⁸ 初刊は 1957 年にカイロで刊行された。本章では 2009 年にアンマンで刊行されたものを使用している。著者はヨルダン大学が設立された 1962 年から同大学のアラビア語文学の教授として働き、その後 1962 年から 1968 年まで学長を務めた人物。アサドの略歴に関しては、ヨルダン文化省のウェブサイト[Wizāra al-Thaqāfa n.d.]を参照した。

²¹⁹ ハーシム・ヤーギーは、パレスチナで生まれ、カイロ大学でアラビア語文学の博士号を取得した。その後、リビア、サウジアラビアで教鞭をとり 1962 年にヨルダン大学が設立されてからは 2001 年まで同大学で教鞭をとった[Wizāra al-Thaqāfa n.d.]。

²²⁰ 著者はヨルダン大学のアラビア語文学の教授。アンマン生まれ。学部時代よりカイロ大学でアラビア語文学を学び、1973 年に博士号取得。ヨルダンのテレビで文化系の番組を数年間担当した[Wizāra al-Thaqāfa n.d.]。

ン大学はヨルダンにおける唯一の四年制の大学であった²²¹。そのため、彼らによって編まれた文学史は、学問的権威を帯び、かつ新たな文学史の土台となる「正しい」文学史という評価を与えられていたとみなすことができる。本章では、この「正しい」文学史に焦点をあてることで、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作が示すアラブナショナリズムの特徴を明らかにしようと試みている。なおカターミーのアラビア語文学史は、1980 年代に刊行されており、本章が対象とする時期からは外れているが、それはアサドとヤーギーの研究を引き継ぐものであり、その中から先行する研究と変わらない要素を抽出することで、ヨルダンのアラビア語文学史において何が重要な要素であったのかをより明確な形で示すことができる。

またこれから見るように、ヨルダン領土の範囲は時期によって大きく変わる。本章では、1946 年時点でトランスヨルダン領土であった地域の文学をトランスヨルダンの文学とし、ヨルダン川西岸地区を含むパレスチナ地域の文学をパレスチナの文学としている。

本章ではまず、ヨルダンがエジプトとは全く異なる歴史的背景を持つことを示すため、その建国当時の状況を概観する。その後で、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作の中でカウムがどのような概念として使用されているのかを確認し、最後にその文学史が示すアラブナショナリズムを見る。

1節. ヨルダンにおけるアラブナショナリズムの歴史的背景

これまで何度か触れたように、エジプトでは 20 世紀前半に領土的ナショナリズムが興隆し、政治の舞台でアラブナショナリズムの潮流がはっきりと主流になったのは 1950 年代に入ってからであった。エジプト人という国民意識が領土的ナショナリズムによって生み出された後になって初めて、エジプトは民族的な連帯を求めるアラブナショナリズムの道を歩み始めたのである。これとは対照的に、ヨルダンは建国当初からアラブナショナリズムが主流であった。むしろ、アラブナショナリズムによってヨルダンという国民国家が誕生したと言っても過言ではない。アラブ人の連帯を強調するアラブナショナリズムを通して、ヨルダンという領土に帰属する国民が生み出されたのである。現在のヨルダンの領土は、オスマン帝国時代、クドゥス(エルサレム)、ナブルス、アッカー、カラクの異なる四つの州に分かれていた。当時、この四地域をまとめて「ヨルダン」という一つの単位とすることはなく、当然そうした単位に帰属意識を持つ「ヨルダン人」というものは存在せず、むしろそれぞれが属する州の地域に帰属意識を持っていた。これらの地域には、後のヨルダンへとつながる領土的枠組みも、固有の歴史も存在していなかったという点で、エジプトとは歴史的背景が全く異なるのである²²²。

²²¹ ヨルダンの教育に関しては[岩永 2004]を参照。

²²² このことを裏付けるように、ジョセフ・マサドは、国民国家としてヨルダンが国家的空間を定義するためには、血縁関係による繋がりを領土的な枠組みによる帰属意識へと変える必要があったと述べている[Massad 2001: 34-35]。

このようなヨルダン地域が、暫定的なものであれ、歴史上初めて一つの国家として領土的枠組みを持ったのは、1921 年のことであった。この年、当時パレスチナ・ヨルダン地域を支配していたイギリスが、後にアブドゥッラー一世となるアブドゥッラー・イブン・アル＝フサイン(1882－1951) (以降、アブドゥッラー一世)による独立した統治を、その支配地域の一部に認めたのである。後に現在のヨルダンとなるトランスヨルダン首長国の誕生である。

この地域を支配することになったアブドゥッラー一世にとって、エジプトのように土地への帰属意識に根差した愛国主義によって国民意識を作り上げられるという可能性は低く、すなわち領土的ナショナリズムによる国民国家の建設という選択は現実的なものではなかった。なぜならば、アブドゥッラー一世は、トランスヨルダンとなった地域とは縁もゆかりもない人間であり、そうした愛国主義的運動の高まりは彼自身の統治の正当性を危険にさらすことを意味したからである。彼はアラビア半島の一部を支配していたヒジャーズ国の国王の次男であり、いわば「外国」から支配者としてトランスヨルダン地域へとやってきたのである。そのため、建国当初のトランスヨルダンにおいて、この地域への帰属意識に根差した愛国主義の高まりがあれば、それは、「外国人」支配者としてのアブドゥッラー一世排斥運動につながりかねなかった²²³。

実際トランスヨルダンでは、その建国から十年間、建国以前からその地に暮らしていた住民の利益を「外国人」支配者から守ろうとする動きが相次いだ。例えば、トランスヨルダン北部のバルカー地域を長く支配していたスルターン・アル＝アドワーンは、アブドゥッラー一世の統治に対して 1923 年に大規模な反乱を起こしている²²⁴。こうした出来事は、アブドゥッラー一世の政治的基盤の弱さを如実に語るものである。

さらに、当時のヨルダンが経験した人口構成の劇的な変化も、領土への帰属意識に根差したヨルダン人という国民の創出をより複雑なものとした。イスラエルの独立宣言を契機として 1948 年にイスラエルとアラブ諸国との間で起きた第一次中東戦争は、東エルサレムとヨルダン川西岸地区と呼ばれるパレスチナの一地域をヨルダンにもたらした²²⁵。その結果、その地域に住んでいたパレスチナ出身者は新しくヨルダン国民へと組み入れられることになった。イスラエル建国に伴い生じたパレスチナ難民のヨルダンへの流入は、ヨルダンの人口構成をさらに大きく変えた。実際、ヨルダンにおけるパレスチナ出身者の数は 1948 年以前の 3 倍以上に膨れ上がり、1951－52 年の時点では、パレスチナ出身者がヨルダンの全人口の 68%以上を占め、ヨルダンで多数派となったのである²²⁶。当然、彼らにはトランスヨルダンという土地への帰属意識はない。政治的な状況に翻弄され、領土という概念そのものがこれほどに変化するヨルダンでは、領土的帰属意識を土台としたヨルダン国民と

²²³ オスマン帝国の末期、この地方は複数の有力ベドウィン達が影響力を持つ地域となっていた。彼らは中央の権力を拒否し、自分たちの方法で統治することを好んだ。この地域の人々は中央権力に従うことに慣れておらず、統治不能な人々であると、その当時のイギリスは結論付けていた。トランスヨルダン建国前夜の歴史については[Massad 2001: 26; Salibi 1998: 27-43]を参照。

²²⁴ アドワーンの反乱については[北澤 1993: 171-172]を参照。

²²⁵ トランスヨルダン首長国は 1946 年にイギリスから独立しトランスヨルダン・ハーシム王国となったが、1949 年に再び国名を変えヨルダン・ハーシム王国となった。ここでは 1948 年から 1952 年の期間における人口推移を述べており、国名の変更による混乱を避けるため、ヨルダンとした。

²²⁶ [Massad 2001: 233].

いう概念の創出は実質不可能であった²²⁷。

エジプトとは全く異なるこのような状況の中、アブドゥッラー一世がトランスヨルダン地域の人々を、彼を正統な統治者とみなすヨルダン人という国民に作り変えるために使用したのがアラブナショナリズムであった。これはトランスヨルダン地域をアラブの歴史の連続性の中に置くことで、それまで統一した帰属意識を持つことのなかった同地域の人々を一つにまとめるだけでなく、アラブの統一を掲げるアブドゥッラー一世にトランスヨルダンの統治者としての正統性を持たせようとしたのである。アラブの統一という目標を掲げることがとりわけ有効であったのには、二つの理由がある。それはアブドゥッラー一世がハーシム家の出身であるということと、アラブの解放を目指したフサイン・イブン・アリーの子孫であるということである。ハーシム家はイスラームの預言者、ムハンマドを輩出した一族である。言うまでもないが、ムハンマドは宗教的指導者であると同時に、政治的指導者としてアラビア半島を支配した人物でもある。そのため、その一族の末裔が政治的指導者としてアラブ地域を統治することは、ムスリムにとっては一定の正統性があった。

それと同時に、アブドゥッラー一世の父であるフサイン・イブン・アリーは、1916年にイギリスの支援を受けつつアラブ反乱と呼ばれる武装蜂起をオスマン帝国に対して起こした人物である。この反乱は、オスマン帝国という非アラブ人の支配からアラブ人を独立させ、アラブ人国家の樹立を目指したものであった。アブドゥッラー一世は、ハーシム家によるアラブの再統一というこのストーリーをヨルダン統治に適用する。実際、1923年にトランスヨルダン首長国の建国を宣言する中で、アブドゥッラー一世は父であるフサインこそアッバース朝以降、眠りにについていたアラブを目覚めさせ、正しい道へと導いているのだと強調している²²⁸。つまり、フサインを長とするハーシム家こそが、バラバラになってしまったアラブを再統一し、過去の栄光をアラブに取り戻すための指導者なのだと主張しているのである。実際、アブドゥッラー一世はアラビア語でトランスヨルダンを意味する「東ヨルダン (sharq al-urduunn)」という言葉を使わず「東アラブ (sharq al-‘arab)」という言葉を好んで使い、トランスヨルダン軍をアラブ軍団 (al-failaq al-‘arabī) と名付けた²²⁹。

このアラブの「解放者」かつ「守護者」としてのハーシム家の位置づけは、パレスチナ出身者をヨルダン国民に統合するためにも使用される。トランスヨルダンが東エルサレムとヨルダン川西岸地区を併合したのは1950年であり、1951年に亡くなったアブドゥッラー一世自身は、パレスチナ出身者をヨルダン国民に統合する動きにはほとんど関わっていないが、しかし彼の目指したヨルダン国家という思想は、彼の死後においてもしっかりとヨルダン社会に根づいていることが確認できる。ベティー・アンダーソンは、ヨルダンにおける1950年代以降の歴史教科書では、ハーシム家が起こしたアラブ反乱は、全てのアラブ人の歴史において最も重要な出来事の一つとして位置付けられてい

²²⁷ パレスチナ出身者が、トランスヨルダン出身者よりも進んだ医療、教育を持ち、政治参加がより豊富であった。実際、乳児の死亡率はパレスチナの方が低く、また教育機関における教員などに関しては、パレスチナ出身者に依存する状況であった。つまり、数的にも教育、文化的にもパレスチナ出身者がヨルダンでは優位であった。このことも、彼らをヨルダン国民に単純に統合することを難しくさせた。パレスチナの医療、教育に関しては[北澤 2009: 138; Massad 2001: 234]を参照。

²²⁸ [Anderson 2005: 20].

²²⁹ [Salibi 1998: 94].

ると述べる。そしてハーシム家のアブドゥッラー一世こそが、シオニズムからパレスチナの人々を守ったのだと述べられていると指摘する²³⁰。実際のアブドゥッラー一世はシオニズムを歓迎し、1920年代にユダヤ人の入植を認める代わりにアブドゥッラー一世の地位を支持するよう取引を行ったと言われる。そのために、ヨルダン川西岸を併合しヨルダン領とした際、パレスチナの人々の反感を買いパレスチナの住民の一人によって暗殺されたのである²³¹。しかし教科書では、アブドゥッラー一世がパレスチナ出身者によって暗殺された事実は伏せられ、アラブ人の統一を目指し、その道半ばで殉教した者というアブドゥッラー一世の姿が強調されている。これはアラブナショナリズムの下でパレスチナ出身者をヨルダン国民という概念に包括しようとした、アブドゥッラー一世が目指した政治的方向性が忠実に守られていることを如実に語るものである。ヨルダンにおける国民という概念は、祖国愛を強調し、固有の歴史、特有の文化を主張することで国民を生み出そうとしたエジプトとは全く異なる方法で形成されようとしたことが分かる。

アブドゥッラー一世の目指すアラブナショナリズムは、キリスト教徒に対する姿勢においてもエジプトとは違いを見せている。キリスト教徒を排除しようとするエジプトに対して、ヨルダンのナショナリズムはヨルダンに住むキリスト教徒をも包括する国民という概念を生み出している。20世紀初頭のヨルダンでは、全人口の15%をキリスト教徒が占めていた²³²。その割合は徐々に減少していくことになるとはいえ、1970年の時点でも全人口の5%がキリスト教徒であった²³³。またヨルダン西部にあるマダバのように、その住民の約半数がキリスト教徒であるような地域も存在している。これはキリストが活動した地域と関係しており、ヨルダン国内にはキリストに洗礼を行ったバプテスマのヨハネが処刑された場所など、キリスト教縁の地がいくつか存在している。東エルサレムを含むヨルダン川西岸地区でも状況は同じであり、イエス生誕の地とされる西岸地区のベルツヘルムにもキリスト教徒のコミュニティが存在している。

人口に占める割合においては、エジプトのコプト教徒と同じであるヨルダンのキリスト教徒ではあるが、置かれている状況は全く異なるものであったことは触れておかねばならない。エジプトは砂漠と海で囲われた自然の国境線を有しており、コプト教徒はその「領土」に帰属意識を持つことが可能であった。これとは対照的に、ヨルダンの領土的枠組みは近代になって生まれたものであり、ヨルダンのキリスト教徒が歴史の中でその領土に帰属意識を持つことは不可能であった。さらに、ヨルダンは様々な宗教、宗派の信者が暮らすシリアやレバノンと隣接している。歴史的にはスンニー派のムスリムが多数派を形成していたが、しかし国境線の引き方によってはスンニー派が少数派になる可能性もあった。つまり、エジプトという自然のもたらす国境線に囲まれた領土的枠組みが存在しないヨルダンのような地域では、特定の宗教、宗派を前面に出すことを避けキリスト教徒もが帰属意識を持てるような国家建設が必要だったのである。

キリスト教徒を排除するのではなく、同じアラブ人としてヨルダン国民に包括しようとするアブドゥッ

²³⁰ [Anderson 2005: 197-198].

²³¹ [マクドワル 1992: 99-104].

²³² [Salibi 1998: 18].

²³³ [BBC 2011].

ラー一世の選択が、実際にヨルダン社会に受容されたことは、そこで書かれたアラビア語文学史を見れば分かる。ヨルダンのアラビア語文学史に関する詳しい分析は次節以降で行うが、ここではキリスト教徒に関するヨルダンの地域的特徴を示す顕著な例として、ルークス・イブン・ザイド・イブン・スレイマーン・アル＝ウザイジー（1903－2004）の『アラビア語文学史の泉』を取り上げる。ルークスはマダバ生まれのキリスト教徒で、ヨルダンでは文芸運動のパイオニアの一人としてみなされる人物であり、1948年にエルサレムにあったフランシスコ会出版からアラブ・イスラームの歴史に沿った『アラビア語文学史の泉』という近代アラビア語文学史を刊行している²³⁴。そしてこの文学史は、1958年にヨルダンの中等教育の教科書に指定された²³⁵。キリスト教徒がアラブ・イスラームの歴史に沿って言語を学ぶ、教科書の著者となったのである。

さらにルークスの『アラビア語文学史の泉』は、キリスト教徒の文人の扱いという点においても、ヨルダンのアラブナショナリズムが見せるキリスト教徒を包括しようとする傾向をはっきりと示している。既に見たように、エジプトのアラビア語文学史がコプト教徒の文芸活動を取り上げることはほとんどなく、ましてや聖職者階級の文学的活動に触れることなど決していない²³⁶。それに対してルークスの教科書は、アラブにおける文芸復興で重要な役割を果たした人物として、アニスタース・マーリー・アル＝カルマリーを取り上げている。マーリー・アル＝カルマリーは1866年にイラクで生まれ、カルメル会の学校で教育を受けたキリスト教徒である。さらにマーリー・アル＝カルマリーはキリスト教徒というだけではなく、カルメル会の神父であった。この人物はアラビア語研究に寄与し、アラビア語辞典やアラビア語に関する雑誌を1911年にイラクで刊行しており、ルークスはこの業績を評価し、彼をその文学史の中で取り上げているのである²³⁷。ルークスというキリスト教徒が執筆し、マーリー・アル＝カルマリーというキリスト教徒の聖職者を取り上げるアラビア語文学史を教科書に指定している点で、ヨルダンのアラブナショナリズムがエジプトよりもキリスト教徒に対して肯定的な立場を取っているのは明らかである。

²³⁴ ヨルダンの文化省は「ヨルダンにおける文芸運動のパイオニア」としてルークスの名前を挙げている。ルークスについてはヨルダン文化省のウェブサイト[Wizāra al-Thaqāfa n.d.]を参照。

²³⁵ 『アラビア語文学史の泉』は三巻からなる。二巻は一卷が扱っている歴史と同じものを扱い、一卷よりもより詳細な情報を掲載している。三巻はより古典アラビア語文学に重きを置いた内容になっている。一卷は1947年[al-‘Uzayzī 1947]、二巻は1950年[al-‘Uzayzī 1950]、三巻は1956年[al-‘Uzayzī 1956]に初刊が刊行された。そして1958年に刊行された第一巻の第三版の表紙に「ヨルダン教育省とイラク教育省が購入」と記載され[al-‘Uzayzī 1958]、第三巻の初版の表紙に「ヨルダン教育省の中等教育カリキュラムに準拠」と記載されている。

²³⁶ エジプトの文学史が完全にキリスト教徒を排除しているというわけではない。多くの場合、エジプトの文学史は近代に起きた文芸復興について述べる際、キリスト教徒のプトルス・アル＝ブスターニーとイブラーヒーム・ヤーズィジーに言及している。しかし、文芸復興期以降に関して、キリスト教徒の詩人、作家が扱われることは稀である。

²³⁷ 聖職者階級を排除するエジプトのような地域の文学史が、このマーリー・アル＝カルマリーを取り上げることはまずないが、これはマーリー・アル＝カルマリーの活動がイラク以外の地域でまったく知られていなかったからではない。実際、1928年8月にエジプトを代表する雑誌、『アル＝ヒラール』に掲載された「アラビア語文学とアラビア語」という記事は、アニスタースを20世紀前半のエジプトを代表する知識人、ターハー・フサインのようにアラビア語を研究した人物として紹介している[Anonymous 1928]。

ルークスはその文学史の中で、アブドゥッラー一世が「ムスリムである前に私たちはアラブ人である」と述べたと強調している²³⁸。これは、アブドゥッラー一世がキリスト教徒、ムスリムという宗教的な枠組みが常に最優先されるそれまでの見方を否定し、アラブ人という民族的な枠組みの中で「ヨルダン人」を創出していこうとしていたということである。そしてルークスは、その文学史の巻末で次のように述べる。

キリスト教徒の同胞の中には、異なる宗教を尊敬するということを知らない伝統的な心の持ち主がいた。彼らは私の本、『アラビア語文学史の泉』の第二巻に対して騒動を引き起こした〔中略〕彼らは私がアラブ人的気質とイスラームを敵として描くことを望んでいたのだ。彼らは知らなかったのだ。若い時から私がアラビア語とアラブ人的気質と共に生きていたということを²³⁹。

教科書として指定されたルークスのアラビア語文学史は、ヨルダン人という国民がその宗教に関わりなく、アラビア語とアラブ人的気質を共有する者たちであることを明確に示している。

このようにアブドゥッラー一世によるヨルダン人という国民の創出は、ハーシム家を指導者とするアラブ人という民族的な枠組みの内側で行なわれたものであった。アラブ人としての意識があって、初めてヨルダン人という国民意識が存在するのである。言い換えれば、領土に帰属する国民を生み出そうとする領土的ナショナリズムが、完全に入れ子のようにアラブナショナリズムの内側に入り込んでいる。地域的に異なる帰属意識を持つ人々からヨルダン国民という概念を作らざるをえなかったヨルダンの歴史的背景が、重層構造を持つナショナリズムを生んだのである。このようにエジプトとは全く異なる背景で国民形成が行われた以上、次節で見るカウムという概念が、エジプトとは違ったものとして「正しい」ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作の中で現れてくるのは必然である。

²³⁸ [al-‘Uzayzī 1950: 205].

²³⁹ [al-‘Uzayzī 1956: 220].

2 節. ヨルダンの近代アラビア語文学史におけるカウム

この節では、ナーセル・アル＝ディーン・アル＝アサド、ハーシム・ヤーギー、およびサミール・カタミーのヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作を取り上げ、それらが示すアラブナショナリズムの性格を明らかにするため、カウムという概念の分析を行う。次節で詳しく述べるが、アサドの『1950年までのパレスチナとヨルダンにおける現代文学の方向』およびヤーギーの『パレスチナとヨルダンにおける短編小説：1850－1965』という著作の題名が明示するように、これらの文学者のアラビア語文学史はトランスヨルダンだけではなく、パレスチナのアラビア語文学も扱っている。カタミーの『ヨルダンにおける文学運動』は、題名にパレスチナという言葉を使用していないが、カマーール・ナーセルやファドワー・トゥカーンのようにパレスチナの解放のために活動したパレスチナの人物を扱っており、実質的には両地域の文学史となっている。このようにヨルダンで書かれた歴史が二つの異なる地域を扱っているのは、前節で見た歴史的背景とその中で生み出されたアラブナショナリズムが関係していることは言うまでもない。

既に見たとおり、本節が取り上げるカウムとは、状況に応じて民族あるいは国民を示す概念であり、このカウムという概念をいかに捉えるかは、ひとつの思想的立場の表明になるものであった。つまり、カウムが民族として使用されるのなら、文学史がアラブナショナリズムの思想を反映したものであることを意味し、国民として使用されるのなら思想的に領土的ナショナリズムに傾斜していることを意味した。前章で見たエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作では、カウムは国民を意味し、ワタンという祖国を示す概念と置換可能なものとして使用されるのと同時に、カウムは民族をも意味したがゆえに、その著作が示す領土的ナショナリズムはアラブナショナリズムと区別することができないものになっていた。

これに対し、ヨルダンの研究者によるヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作では、カウムはワタンと明確に異なる概念として使用されている。ヨルダンの文学史に関する著作は、カウムを単に民族という人的集団を意味する概念として使用し、領土的なものと結びつけることはない。例えば、アサドの文学史は、パレスチナ・ヨルダン地域ではパレスチナ問題を契機として、20世紀前半に思想的な復興が起こり、その復興は「詩、散文といった芸術」や「カウムの問題(qaḍīya al-bilād al-qaumīya)」に関連する著作」の中に現れたと述べている²⁴⁰。ここで言う「カウムの問題」は、アラブ人の問題のことを意味している。述べられている思想の復興が20世紀前半であり、ヨルダンはおろかトランスヨルダンでさえ誕生していなかった時代であることを考えれば、カウムがヨルダン国民でもなければトランスヨルダンの住民でもなく、アラブ人という民族を示す概念として使用されていることは明らかである。

またアサドは、トランスヨルダンとパレスチナにおける近代小説について次のようにまとめている。

1. 小説は社会、人々が必要とするもの、カウムの状況に呼応していた。そして西洋諸国と東洋諸国における過去と現在の芸術を積極的に研究することで大きく発展した〔中略〕

²⁴⁰ [al-Asad 2009: 57].

2. 時が経つにつれ小説の数は増加し、パレスチナの悲劇の後では特に増加した。小説が文学の中で最も重要な表現手段の一つとなった²⁴¹。

そしてアサドは近代における小説家として、トランスヨルダン出身の作家と共にナジャーティー・スイドキー(1905－1980)のようなパレスチナ出身の作家の名前を挙げている。オスマン帝国時代にエルサレムで生まれたナジャーティー・スイドキーは、キプロスやレバノンなど、様々な地域で活動した人物ではあるが、ヨルダンでは活動していない。つまり、ヨルダンと全く関係のない人物である。そのため、彼が「カウムの状況」に呼応するような小説を書いたとすれば、それはヨルダンの状況であるはずはなく、必然的にそれはアラブ人という民族の状況を意味することになる。他にも、パレスチナ、トランスヨルダン地域における文芸復興を用意した人物の一人としてエルサレム生まれの文学者イスアーフ・アル＝ナシャーシービー(1882－1947)についてアサドは言及し、1923年に刊行された彼の全集に関して次のように述べている。「選ばれた詩と散文の一部(maqtū‘āt)には、彼の洗練された好みとそのカウムの方向性が現れている」²⁴²。この全集が刊行された当時、東エルサレムとヨルダン川西岸地区はヨルダンの領土の一部となっておらず、エルサレム生まれのナシャーシービーが後のヨルダンとなる地域に帰属意識を持つことは不可能である。そのためここでも、カウムが国民という意味合いを持つことはありえない。ナシャーシービーがパレスチナ、トランスヨルダン両地域の文学者として紹介されていることを考えれば、カウムはアラブ人という民族を意味し、ここで述べられている「カウムの方向性」とは「民族的方向性」のことであると判断すべきである。このようにアサドの文学史は、民族を示す概念としてのみカウムを使用し、その概念がエジプトのようにワタンという概念と等しいものとして使用されることはない。

アサドの文学史におけるムスタファー・ワフビー・アル＝タッル(1899－1949)という詩人に関する言説は、さらにそのことを例証している。アサドはこの詩人を、イギリス統治からの独立を目指す運動に参加した詩人として、文学史の中で次のように述べる。

タッルはあらゆる種類のイメージを使い、トランスヨルダンにおけるイギリス支配に抵抗するワタン運動に参加していた[中略]このワタン運動は組織化されていなかったにもかかわらず、イギリスと政権内のその支持者たちはこのワタン運動を恐れていた²⁴³。

ここで注目したいのが、タッルが参加した運動をアサドはカウム運動ではなくワタン運動と表現している点である。エジプトのアラビア語文学史では、植民地主義の支配からの独立を求める愛国主義運動は、地理的なものを示すワタンという概念と共に人的集団を示すカウムという概念とも結びつけられて説明されていた。例えば、既に触れた通り20世紀初頭にエジプトの独立を求めたムスタファー・カーメルは、「カウム運動のリーダー」であり、「燃え盛るワタンの炎であった」と表現されてい

²⁴¹ [al-Asad 2009: 117].

²⁴² [al-Asad 2009: 62].

²⁴³ [al-Asad 2009: 157].

た。しかしアサドの文学史では独立を求めるトランスヨルダンの愛国主義運動を、カウムという概念を使って説明することはない。ここまで見てきたように、アサドの文学史はカウムを領土的な概念と結びつけることはなく、単にアラブ人という言葉の核とする民族を示す概念として使用する。領土的な概念、言い換えるならば祖国という概念は、彼にとってワタンという語でしか示されえない。そのため、アラブ人の解放ではなくトランスヨルダンという祖国の独立を求めたタッルの運動は、カウム運動ではなくワタン運動としかなりえないのである。タッルが参加した運動にワタンという語のみをあてていることは、アサドの文学史におけるカウムがエジプトの文学史のそれとは概念的に違うことを明確に示している。

ヤーギーのアラビア語文学史でも、アサドの文学史同様、カウムはアラブ人を意味し、ワタンとは区別される概念として使用されている。イーサー・アル＝ナーウリー (1918－1985) の短編集『いばらの道』(1955)に関する言説が、そのことを示す一つの例である。ナーウリーはトランスヨルダンを代表する作家の一人であり、主にパレスチナを題材として小説を書いた。実際、『いばらの道』に収録されている短編の多くが、1948 年によって発生したパレスチナ難民を題材としている。そのようなナーウリーについてヤーギーは、「カウム・ワタン感情 (mashā‘ir-hu al-waṭanīya al-qaumīya)」によって小説を書いていたと述べるが、この「カウム・ワタン感情」とは、ナーウリーがパレスチナをあたかも自分の祖国のように見ていたことを表している。しかしトランスヨルダン出身者であるナーウリーにとっての実際のワタン、すなわち祖国は言うまでもなくトランスヨルダンであり、パレスチナではない。そのためワタンという言葉を使ってパレスチナを題材とした『いばらの道』を説明するためには、「カウム・ワタン」と二つの語を並べることで、民族的な祖国としてワタンが示す領域を拡大する必要があった。これはエジプトの文学史とは違い、カウムとワタンが同一のものを意味しないがために取らざるを得ない方策である。

また、ヤーギーは続く文章で次のように述べる。「このような過酷な地域への傾斜 (al-ittikā‘) は [中略] 肯定的にカウムへの誠実な感情に関心を示すロマン主義的へと彼を追いやった」²⁴⁴。引用文中にある「過酷な地域」というのが、パレスチナを意味しているのは文脈から明らかである。トランスヨルダン出身者であるアル＝ナーウリーがパレスチナ問題によって刺激されるカウム感情と呼ぶものが、彼の祖国への感情、言い換えればトランスヨルダンへの感情、あるいはヨルダン国民としての感情であるということはいえない。ここで言うカウム感情は、作家自身の中にあるアラブ人としての民族的感情である。このようにカウムはアラブ人という民族を示す概念として、ヤーギーの文学史では使用されている。ヤーギーの文学史においても、カウムはヨルダン人という国民ではなくアラブ人を意味し、ワタンとは明確に区別される概念なのである。つまり彼もまた、エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作が示す概念とは異なるものとしてカウムを使用している。

このようにアサドとヤーギーのアラビア語文学史は、カウムをヨルダン国民ではなくアラブ人を意味するものとして使用しているが、これはこの二つの文学史が扱う対象時期を考えると当然の帰結のように思われるかもしれない。というのは、アサドの文学史は 19 世紀後半から 1950 年までの歴史を扱い、ヤーギーの文学史は 1850 年から 1966 年までの歴史を扱っているからである。アサドとヤ

²⁴⁴ [Yāghī 1966: 200].

ーギーの文学史は、ヨルダン川西岸地区と東エルサレムがトランスヨルダンに併合されておらず、トランスヨルダン出身者とパレスチナ出身者が全く違う歴史的背景を持つ異なる人々として暮らしていた時代を扱っており、そのような意識があるからこそ、『1950 年までのパレスチナとヨルダンにおける現代文学の方向』、『パレスチナとヨルダンにおける短編小説：1850—1965』というように、パレスチナとヨルダンという二つの地域の名がタイトルの中に併記されている。

ただし、ヨルダンが西岸地区を占領した 1948 年以降の時代であれば、カウムをヨルダン人という国民として使用することは可能になる。このような観点から考えると、1948 年から 1967 年を対象時期としたカターミーの『ヨルダンにおける文学運動』は、カウムをヨルダン人という国民を示す概念として使用しているのではないだろうかという問いが浮かんでくるだろう。カターミーのアラビア語文学史が扱っている時期は、ヨルダン川西岸地区と東エルサレムがヨルダン領土の一部であり、お互いに別の地域として存在していたということが一度としてなかった時期である。実際、カターミーの文学史の題名は『ヨルダンにおける文学運動』であり、パレスチナとヨルダンという二つの地域名が併記されていない。

しかしその内容を見ると、カターミーのアラビア語文学史もまたヨルダン人という国民を示す概念としてカウムを使うことはないことが分かる。カターミーの文学史でも、アサドとヤーギーの文学史と同様、カウムはアラブ人を意味しワタンとは明確に違う概念として使用されている。例えば、カターミーはマフムード・アル＝ルーサーン(1922—1980)について次のように述べる。「マフムード・アル＝ルーサーンはヨルダンからシリアに亡命することを余儀なくされ、亡くなる直前までそこで暮らしていた。亡くなる直前にヨルダンへの帰国が許され、ワタンで息を引き取った」。ルーサーンはトランスヨルダン出身の作家であり、ここで言うワタンは彼の祖国、つまりトランスヨルダンを意味している。続く文章でカターミーは次のよう述べる。

彼はその詩の大半をパレスチナ難民、ワタンの問題、そしてカウムの問題のために捧げた。彼はウンマのためにならず、その希望へと駆り立てないような詩は詩ではないという信念を持っていた。彼はアンガーージュする詩人であり²⁴⁵、けがれのない思想を持ち、強いカウムの立場を取る詩人であったのだ²⁴⁶。

ワタンがルーサーンの祖国、すなわちトランスヨルダンを意味していることはこの直前の文章の中で明らかであり、ここで使用されているワタンも当然トランスヨルダンとなる。またここでは、ルーサーンはパレスチナ難民に深く関心を示した詩人として言及されている以上、ルーサーンの取る「カウムの立場」とはヨルダン人という国民意識から現れる立場ではなく、アラブ人意識から生まれる立場を意味すると理解すべきだろう。そして彼が詩で詠んだ「カウムの問題」は、ルーサーンが深く関わっ

²⁴⁵ 1950 年代、1960 年代、エジプトを中心に展開した文学運動の一つのキーワードとなったのが社会参加を意味する「イルティザーム」つまりアンガーージュであった。当然、このような考えはフランスの作家、サルトルの思想に影響を受けたものである。

²⁴⁶ [Qatāmī 1989: 100-101].

たパレスチナ問題、言い換えればアラブ人の民族的な問題のことを意味している。ヨルダン川西岸地区と東エルサレムがヨルダンの領土であった時代を扱うカタミーの文学史でも、カウムはアラブ人という民族を示す概念として使用されており、エジプトの近代アラビア語文学史とはカウムという概念の理解について違いを見せている。

カタミーのアラビア語文学史が、カウムをアラブ人という概念を示すものとして使用している例は他にもある。例えば、1956年のサイード・アル＝ムフティ内閣の解散と、それに伴う選挙についてカタミーは次のように述べている。「その選挙は不正なく行われ、ワタン、カウム、そして改革路線の政治的方向性を示す党が多くの票を獲得した」²⁴⁷。この文章では複数の違う政治的方向性が並列されているのであるから、ワタンとカウムが同じものを指す概念ということはいえない。ワタンは領土的な愛国主義路線、カウムはアラブ人との民族的連帯を求める路線を意味しているのである²⁴⁸。以上のように、ヨルダン川西岸地区と東エルサレムがヨルダンの領土であった時代を対象としたカタミーのアラビア語文学史でも、アサド、ヤーギーのアラビア語文学史同様、カウムはアラブ人を示す概念として使用されていた。要するに、三つのヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作が同じようにカウムの概念を使用していた。カウムが言語を紐帯とする民族としてのアラブ人という意味だけを持つ概念として使用される点において、ヨルダンにおける近代アラビア語文学史は、エジプトのそれとはっきりとした差異を見せるのである。

²⁴⁷ [Qatāmī 1989: 21].

²⁴⁸ その他にもアラブ・ナフダ党の政治的方向性について、カタミーは「カウムの方向性であり、シリアの諸地域との統一を求めている」と述べている[Qatāmī 1989: 46]。

3 節. ヨルダンの近代アラビア語文学史における二つのナショナリズムの包含関係

前節で確認したように、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作では必ずカウムがアラブ人という民族を示しており、それはエジプトの文学史に関する著作とは異なるアラブナショナリズムの思想を反映しているためである。そのアラブナショナリズムには当然、異なる帰属意識を持つ集団をアラブ人という民族的な枠組みの中で一つにまとめようとする、ヨルダンの政治的思惑が見え隠れする。アラブナショナリズムの内側に、入れ子のように領土的ナショナリズムが入り込んでいるのである。そしてこれら二つのナショナリズムの関係は、エジプトの教科書や研究者によるエジプトの場合とは異なり、互いに重なり合うような等しい関係となることはない。

まずヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作が、アラブナショナリズムの思想的影響を受けたものであることを再度、確認しておこう。そこでは、トランスヨルダンとパレスチナが二つの別の地域に分けられることもなければ、その文学が別々に語られるということはなく、異なる二つの地域の文学の歴史が、まるで一つの歴史であるかのように語られる。言い換えれば土地への帰属意識よりも、民族への帰属意識が優先されている。

図 1:「第四章 ナクバ後における三つの文学分野:1ーロマン主義」²⁴⁹

ナビル・フーリー	『不敬』	1952 年
ムハンマド・アディーブ・アル＝アーミリー	『光線』	1953 年
サミーラ・アッザーム	『小さき物事』	1954 年
イーサー・アル＝ナーウリー	『いばらの道』	1954 年
マフムード・サイフッディーン・アル＝イーラーニー	『人々と共に』	1955 年
サミーラ・アッザーム	『大きな影』	1956 年
イーサー・アル＝ナーウリー	『ハッリー・アル＝サイフは言う』	1956 年
ホスニー・ファリーズ	『短編小説と批評』	1957? 年
ムハンマド・サイド・アル＝ジュナイディー	『アネモネ』	1959 年
サミーラ・アッザーム	『短編他』	1960 年
ユーセフ・ジャード・アル＝ハック	『日はのぼった』	1960 年
イーサー・アル＝ナーウリー	『戦場への帰還』	1961 年
マフムード・サイフッディーン・アル＝イーラーニー	『より価値なきもの』	1962 年
アフマド・アル＝アナーニー	『オレンジの種』	1962 年
ユーセフ・アル＝アズム	『人間たちよ』	1962 年
ガッサーン・カナファーニー	『悲しきオレンジの大地』	1963 年
マフムード・サイフッディーン・アル＝イーラーニー	『夜はいつ終わる』	1965 年
ガッサーン・カナファーニー	『私たちの世界ではない世界』	1965 年
サミーラ・アッザーム	『時間と人間』	? 年

²⁴⁹ [Yāghī 1966: 183-184].

図1がそのことをはっきりと示している。図1はヤーギーの『パレスチナとヨルダンにおける短編集: 1850-1965』の第四章の冒頭で示される短編集の年表である。ヤーギーはこの年表に記された刊行年順に従って解説を行っていくのだが、作家の名前を見ると、トランスヨルダンとパレスチナ地域の作家が地域によって分類されてはおらず、二つの地域が一つの時系列の中に置かれていることが分かる。実際、年表はパレスチナ出身の作家から始まり、トランスヨルダン出身、パレスチナ出身、トランスヨルダン出身、トランスヨルダン出身、パレスチナ出身の作家の短編集を時系列に沿って取り上げ、その後にトランスヨルダン出身の作家三名の短編集に言及している。そして1960年代に入り、トランスヨルダン出身の作家であるナーウーリーの『戦場への帰還』(1961)、パレスチナ出身の作家であるイーラーニーの『より価値なきもの』(1962)、同じくパレスチナ出身の作家であるアフマド・アル＝アナーニー(1921-?)の『オレンジの種』(1962)、トランスヨルダン出身の作家であるユーセフ・アル＝アズム(1931-2007)の『人間たちよ』(1962)、パレスチナ出身の作家であるガッサーン・カナファーニー(1936-72)の『悲しきオレンジの大地』(1963)が刊行年順に従って年表の中で並べられている。この年表から明らかなように、ヤーギーがトランスヨルダン出身の作家とパレスチナ出身の作家の短編集を出身地によって区別することはない。言い換えれば、ヤーギーのアラビア語文学史では土地への帰属意識は絶対的な意味を持たず、アラブ人という民族的枠組みが意味を持つのである。

アサドのアラビア語文学史においても、作家は出身地域によって区別されることなく、両地域の文学作品によって一つのアラビア語文学の歴史が構成されている。アサドの文学史は、刊行年順に合計八人の作家の文学作品に言及し、パレスチナとトランスヨルダンで刊行された近代小説の特徴に関する解説を行っているが、この八人の作家の出身地を見ると、そのうちなんと七人の作家がパレスチナ出身者であり、トランスヨルダン出身の作家はわずか一人だけである²⁵⁰。このように実質的にパレスチナの文学について述べているにもかかわらず、それを両地域の文学とみなすことができるのは、アサドの文学史がパレスチナあるいはトランスヨルダンという領土ではなく、両地域におけるアラブ人という民族の活動に焦点を当てているからである。アサドの文学史は領土的な観点からではなく、民族的な視点から一つの歴史を編んでいるのである。

さらにこのようなアサドとヤーギーのアラビア語文学史には、ヨルダンとは全く関係なく、パレスチナの歴史的文脈のみでしか語るができない人物も含まれている。そのことが、両者の文学史におけるアラブナショナリズム的性格をいっそう際立たせている²⁵¹。特にヤーギーが取り上げているカナファーニーは、パレスチナの解放を目指して設立されたパレスチナ解放人民戦線(PFLP)の報

²⁵⁰ ナジャーティ・シドキー(1905-1979)、イスハーク・ムーサー・アル＝フサイニー(1904-1990)、シュクリー・シャアシャーア(1890-1963)、アブドゥル・ハミード・ヤーシーン(1906-1975)、ムハンマド・アディーブ・アル＝アームリー(1907-1978)、サミーラ・アッザーム(1925-1967)、イーサー・アル＝ナーウーリー(1918-1985)、そしてマハムード・サイフ・アル＝ディーン・イーラーニー(1914-1974)の八人。

²⁵¹ 両者の文学史には幼少期こそパレスチナで過ごしたもの、その後ヨルダン国民として活躍した人物も確かに含まれている。シュクリー・シャアシャーアやアブドゥル・ハミード、ムハンマド・アディーブ、ヨルイーラーニーがパレスチナで生まれヨルダン国民として活躍した。

道官として活躍したジャーナリストであり、パレスチナの解放のために活動した作家であるが、彼はヨルダン領土内における政治的運動とも文学的運動とも全く関係のない人物であった²⁵²。そのような人物でさえ、ヨルダンの文学史では、同じアラブ人として、一つの時間軸の中で語られているのである。こうした現象は、エジプトでは決して見られないものである。

既に触れた通り、領土的ナショナリズムと等しい関係にならないという点において、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作が示すアラブナショナリズムはエジプトで書かれた文学史が示すアラブナショナリズムとは決定的に異なっている。カウムがワタンと明確に区別されていたことが象徴するように、ヨルダンの文学史に関する著作の中では、ヨルダン人の歴史がアラブ人の歴史と同一視されることはなく、はっきりとアラブ人という民族的共同体の歴史の一部をなすものとしてみなされている。実際、ヤーギーは次のように述べている。

パレスチナとヨルダンの小説が量的には、他の進んだアラブ諸国に比べて劣るように見えても、物語の方法や水準が優れた他のアラブ諸国が達した高さに遠く及ばないということはないのである²⁵³。

ヨルダンの近代アラビア語文学が他のアラブ諸国における近代アラビア語文学と同程度の水準にあることを指摘する。このような指摘は、エジプトのような自国の近代アラビア語文学をアラブ人の近代アラビア語文学と同一視するような視点がヤーギーには無いことを明らかにする。さらに、ヨルダンの文学が他の地域の文学と同じ水準にあることを強調している以上、それはアラブ人の一地域としてヨルダンも近代のアラビア語文化を形成してきたという意識を示すものでもある。

同様の意識は他の著者によるものの中でも確認することができる。例えばアサドのアラビア語文学史はエジプト、レバノンで刊行される文芸雑誌がトランスヨルダン、パレスチナに大きな影響を与え続けたとことを認める一方で²⁵⁴、次のように述べる。「(トランスヨルダンとパレスチナの)両地域は近代小説に関する長い歴史を持っており、レバノン、エジプトとほとんど同じか、それに若干遅れるだけで発展した」²⁵⁵。詩に関しては、「19世紀の終わりから20世紀初頭にかけて当時一般的であった文学的方向性に向かっていた」と述べている²⁵⁶。「一般的」であった場所とは、具体的にはレバノン、エジプトを指しており、他のアラブ地域と同じように、近代的なスタイルの詩がトランスヨルダン、パレスチナにも現れていたと主張されている。これらの言説は、ヤーギーの文学史と同様、明らかにアラブ人の近代とヨルダンの近代を同一視するものではなく、ヨルダンの近代アラビア語文学が他の地域と同じように発展していたという意識を示している。サミール・カタミーに関して、ヨルダンの詩人が政治的、社会的な問題に関心を持っていたという事実について「それらの特徴はほと

²⁵² PFLP の公式報道官として活動し始めたのは、ヤーギーの文学史が刊行された後の 1969 年であったが、1960 年以降はジョージ・ハバシュの設立した機関と関わりを持っていた。

²⁵³ [Yāghī 1966: 358].

²⁵⁴ [al-Asad 2009: 55].

²⁵⁵ [al-Asad 2009: 99].

²⁵⁶ [al-Asad 2009: 121].

んどのアラブ地域における詩人のものと似ている」と述べている²⁵⁷。短編小説については、それがエジプト、シリア、レバノンで始まりヨルダンで始まったものではないと述べた上で、それらの地域の小説の水準に「(ヨルダンの作家の)小説は成熟度において到達したか」²⁵⁸という問いを立て、「ヨルダン、パレスチナにおける短編小説は素晴らしいと言えるレベルには達していなかった」と結論付けている²⁵⁹。短編小説に関しては成熟度において他の地域より劣っているという認識を示しているものの、少なくとも、ヨルダンの歴史をアラブ人の歴史と同一視していないという点では、アサドとヤーギーのアラビア語文学史と同じである。つまり、ヨルダンの文学史に関する著作が示すアラブナショナリズムは、エジプトのそれとは全く異なるのである。

さらに、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作は、キリスト教徒の扱いという点においても、エジプトの教科書、近代文学史に関する著作とは明らかに異なっている。既に確認したように、ヨルダンのアラブナショナリズムは、エジプトとは異なり、キリスト教徒を積極的に包摂することでヨルダン国民というものを創り出そうとしていた。そのような姿勢が、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作にもしっかりと反映されているのである。アサドは文学史の序文において次のように述べる。

(ヨルダンとパレスチナという)この二つの地区(jundaini)のアラブ人的気質は古く純粋な(‘arīqa ašīla)アラブ人的気質である。イスラームによる征服以前、いやむしろキリスト教の歴史以前の長い世紀、多くのアラブ部族がその二つの地区に住んでいた。そしてそこに純粋な二つのアラブの国(daulatāni ‘arabīyatāni khālīṣatāni)が興った²⁶⁰。

ここで述べている二つのアラブの国とは、ナバタイ国とガッサーン国のことである。キリスト教、イスラームが興る以前から両地域がアラブ人の地域であったことが強調されている。これはトランスヨルダンとパレスチナの出身者からなるヨルダン国民は、宗教に関わりなく同じアラブ人であるという指摘に他ならない。ヨルダン国民にキリスト教徒を積極的に包括しようとする、アサドの文学史の立場が窺える²⁶¹。

アサドのアラビア語文学史がキリスト教徒の作家を多く取り上げている点においても、その姿勢をはっきりと見て取ることができる。アサドの文学史は、両地域における「近代小説のパイオニア」としてハリール・バイダス(1874－1949)の名前を挙げるのだが、彼はキリスト教徒である。同じく、アサドが取り上げるアッザームもキリスト教徒として生まれ育った作家である。またアサドの文学史で言及される小説家として、唯一のトランスヨルダン出身の作家であるイーサー・アル＝ナーウーリーの例

²⁵⁷ [Qaṭāmī 1989: 65-66].

²⁵⁸ [Qaṭāmī 1989: 143].

²⁵⁹ [Qaṭāmī 1989: 163].

²⁶⁰ [al-Asad 2009: 8].

²⁶¹ 他にも近代教育はムスリムより先にキリスト教徒に広がったことを指摘したり、20世紀初頭に多くの新聞を刊行したのはキリスト教徒のアラブ人であったとことを強調している[al-Asad 2009: 24, 27]。

はさらに重要である。ナーウーリーは、アンマンで初頭教育を終えた後、神父になるためにエルサレムへと渡り、その地のキリスト教系の学校で中等教育を受けた。その後、ナーウーリーはヨルダン国内のキリスト教学校の行政に関わる職を得ている。そのようなキリスト教徒が、トランスヨルダンを代表する近代作家として、アラビア語文学史の中で位置づけられていることは注目に値する。エジプトとは異なり、キリスト教徒が文学史の中から排除される傾向にないことは明白である。

ヤーギーのアラビア語文学史も、キリスト教作家が含まれている点では同じである。ヤーギーの文学史は、アサドの文学史同様、ハリール・バイダスの小説を同地域における小説の始まりとして位置付けている²⁶²。そして、トランスヨルダンとパレスチナを代表するロマン主義作家としてやはりアサドと同じくナーウーリーとアッザームの名前を挙げている。ヤーギーはロマン主義の作家として十一人の名前を挙げ、十九冊の短編小説集の解説を行っているのだが、この十九冊のうち七冊がナーウーリーとアッザームの作品である。コプト教徒を文学史の中で排除する傾向の強いエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作との違いは明らかである。

このようにヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作の中でキリスト教徒の作家を取り上げる傾向は、1989年に刊行されたカタミーの文学史にも見ることができる。カタミーの文学史も、やはりキリスト教徒の作家を高く評価しており、例えばナーウーリーを「国外で最も有名なヨルダン人文学者の一人」と述べている²⁶³。さらにカタミーの文学史は、先に触れたキリスト教徒の文人である、ルークス・イブン・ザーイド・イブン・スレイマーン・アル＝ウザイズィーの短編集を取り上げている。カタミーはこのルークスの短編集について、リアリズムにこだわりベドウィンの生活を描いたと述べ、1948年から1967年の期間で最も素晴らしいものの一つであると評価している。このようにヨルダンの文学史に関する著作は、1950年代から一貫してキリスト教徒の文学活動を評価してきたのである。キリスト教徒に関して、ヨルダンの文学史に関する著作は、エジプトの文学史に関する著作とは全く異なる立場を取っている。

ここで注意を喚起しておきたいのは、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作で評価されるこれらのキリスト教徒の作家が、必ずしも他の地域で評価されているとは言えないという点である。例えば、すでに一度言及した、ポール・スターキーが編集に関わった『アラビア語文学事典』やエジプトの『近代アラビア語文学事典』には、ナーウーリーやルークスといった作家の名前は出てこない²⁶⁴。またロンドン大学の教授であり著名なアラビア語文学者であるサブリー・ハーフェズは、アサドが「両地域における近代小説のパイオニア」とするハリール・バイダスを、ロシア文学の翻訳者として評価する一方、作家としては全く評価していない²⁶⁵。ヨルダンの文学史に関する著作だけが、これらのキリスト教徒の作家に価値を見出しているのであり、このことは、キリスト教徒の作家たちを積極的に取り上げようとする、ヨルダン独自の立場を明確に示すものである。

以上のように、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する研究はエジプトの近代アラビア語文学

²⁶² [Yāghī 1966: 149].

²⁶³ [Qaṭāmī 1989: 88].

²⁶⁴ [Meisami and Starkey 2010; al-Sakkūt 2007].

²⁶⁵ [Hafez 1993: 95-96, 152-156].

史に関する研究とは全く異なるナショナリズムを示す。その歴史認識においては、アラブ人とヨルダン人が等式で結ばれることは決してなく、両者ははっきりと区別され、ヨルダンの歴史はアラブ人の歴史を構成する一部となっていた。つまり、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する研究が示すアラブナショナリズムは領土的ナショナリズムと包含関係にあり、エジプトの近代アラビア語文学史に関する研究が示すそれとは異なるのである。

結論

本論文は、領土的ナショナリズムの高まりの中で独立を果たした1923年から、アラブの連帯が叫ばれる中でエジプトとシリアが合併したアラブ連合共和国時代までの期間、エジプトでは具体的などのようなナショナリズムが幅広く受容されていたのかを探った。国語として「アラビア語」教育を行う中等教育の教科書の文学史を取り上げ、その中で訴えられるナショナリズムの変遷を見ることで、次のような点が明らかになった。

アラブの統一がエジプトで強く叫ばれた時代である1960年度の教科書は、領土的ナショナリズムが主流であったとされる時代の教科書、つまり1929年度の教科書よりも、アラブ人としての意識を強調する傾向をはっきりと強めていた。1960年度の国語として「アラビア語」教育を行う教科書は、アラブ人的気質という用語を繰り返し用いながら、アラブ人が連帯し植民地主義と戦う必要を強調していた。このような特徴は1929年度の教科書には見られないものであり、ナショナリズムの性格の明らかな変化を示していた。また1929年度の教科書が、第二アッバース朝時代の特徴を述べるためにイラン地方など近代においてアラビア語が使用されない地域をも取り上げていたのに対して、1960年度の教科書はそのような非アラブ地域を完全に排除していた。この点からも、教科書がアラブ人的気質を強調するアラブナショナリズムへと傾斜していったことは明らかである。

しかしこのような明らかな変化がある一方で、教科書が示すナショナリズムは本質的には変化していなかったとも言える。どちらの時代の教科書においても、描いているのはアラビア半島から始まるアラブ人の言語の歴史であり、エジプトの地に限定された固有の歴史ではなかった。教科書はアラブ人の言語、歴史、文化に依って立つものとしてエジプト国民を捉えており、エジプト固有の言語、歴史、文化によってエジプト国民を規定してはいなかった。つまり、エジプトの教科書が示すナショナリズムは、常にアラブ人という意識に支えられたものだったのである。

とはいえ、教科書のアラビア語文学史から、領土的ナショナリズムの思想が排除されているわけではない。エジプトの歴史はアラブ人という民族の歴史の一部でありつつ、前者は後者を代表する中心的な部分と位置づけられた。領土的ナショナリズムはアラブナショナリズムと等しい関係となっていたのである。実際、そのような一体化した関係は教科書のアラビア語文学史にはっきりと反映されており、特にそれは1960年度の教科書の「散文」の章において顕著であった。1960年度の「散文」の章は、近代におけるアラビア語の散文の特徴を述べる一方で、取り上げている人物はエジプトの近代史に関わる人物ばかりであった。1929年度の教科書では、アラブ人による支配地域の拡大の過程の中で初めてエジプトが言及され、エジプトの歴史はアラブ人の歴史の中に置かれてはいるものの、独自の文化、「固有の文明」を築いたエジプトの姿がはっきりと描写されていた。

エジプトの教科書から明らかになるのは、エジプトにおいては領土的ナショナリズムとアラブナショナリズムが截然とは区別されないという事実である。1929年度の教科書では、アッバース朝の滅亡によりアラビア語文学の中心が文字通りエジプトに移動することで、エジプトの歴史を語ることが、アラブ人の歴史を語ることになっていた。1960年度の教科書では、近代のアラブ世界におけるエジプトの指導的な役割が強調されていた。それは「詩」に関する記述において顕著であり、アラブ人

的気質によって示されるアラブ人の植民地主義との戦いは、実質的にはエジプトの歴史となっていたのである。そのため、アラブ人による反植民地主義運動を強調すればするほど、アラブ世界においてエジプトが指導的な立場にあることを強調することになり、エジプト人意識を刺激する構造が生み出された。言い換えれば、領土的ナショナリズムはアラブナショナリズムと実質的には等号で結ばれていたのである。

宗教的な側面に関しても、国語として「アラビア語」教育を行う教科書から排除されるということとはなかった。むしろエジプトの学校で教えられるアラビア語文学史では、イスラーム的価値観を前面に押し出す言説の多さを確認できた。1929年度の教科書でも、1960年度の教科書でも、預言者ムハンマドには変わらず敬愛の念が示され、クルアーンが学習の対象となっていた。しかも、クルアーンはアラビア語による表現技法の豊かさを示す一例として取り上げられているわけではなく、啓典として、イスラームの教義を示すために取り上げられていたのである。また、アラビア語文学史からキリスト教徒を排除する傾向は、エジプトのどちらの時代の教科書においても確認できた。特に、コプト教徒はアラビア語文学史から完全に排除されており、教育現場で示されるエジプト国民という概念が、ムスリムであることを前提としていることは明らかである。つまり、教科書のアラビア語文学史が示すナショナリズムは、時代に関係なくエジプトを中心に据えつつも、パンイスラーム主義的な要素を持つアラブナショナリズムであったのである。

エジプトの国語教科書が示すこのナショナリズムは、教育省が関与しない研究者などによって書かれたアラビア語文学史においても見られるものであった。実際、本論文が取り上げた研究者によって書かれた複数のエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作の全てが、言語、文化、歴史において、エジプトはアラブ世界の一部であるという認識を共有する一方で、その中心はまがいもなくエジプトであるという意識を示していた。そのような意識はカウムという概念の捉え方にもはっきりと現れていた。エジプトの近代アラビア語文学史に関する著作では、カウムは基本的にはエジプト国民を指すものとして使用されていたが、同時にアラブ人という民族を指す概念としても使用されていたのである。重要なのは、この現象の背後にあるエジプト国民をアラブ人という民族と区別しなくてもよいという認識である。これは、教科書のアラビア語文学史が示すナショナリズムの関係と全く同じであった。コプト教徒の排除という点においても、研究者の描く近代アラビア語文学史は教科書のアラビア語文学史と違いはない。このことは、教科書で見られたナショナリズムが、教育現場だけに限定されるものではなく、エジプトにおいてより広範な範囲で受容されていたことを示している。

ヨルダンの研究者が書くヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作との比較がはっきりと示した通り、エジプトの「正しい」アラビア語文学史が示すこのようなアラブナショナリズムは、エジプト特有のものであった。エジプトとは異なりヨルダンでは、ヨルダンの歴史をアラブ人という民族の歴史と同一視することはなく、その一部と捉えていた。ヨルダンでは、領土的ナショナリズムはアラブナショナリズムと概念的に明確に区別されるものであり、「ヨルダン人」という集団はアラブ人という集団の真部分集合と位置づけられていたのである。

このように、アラビア語文学史を通して表明されるアラブ人という民族へのイメージは、ヨルダンと

エジプトにおいては全く異なっている。エジプトとヨルダンの間にあるこうした違いは、アラブナショナリズムが決して単一の思想ではなく、地域の状況によって様相を変える、多様なものでありうることを意味している。

それはキリスト教徒の扱いという点にもはっきりと現れている。エジプトとは異なり、ヨルダンの近代アラビア語文学史に関する著作はその歴史の中でキリスト教徒を積極的に取り上げていた。ヨルダンは多様な宗教、宗派に帰属する人々が暮らす地域である。国境線の引き方によっては、スニー派がマイノリティーになることもありえ、他の宗教や宗派から反発を買うことは、ヨルダンという国家の存立基盤を危うくしかねなかった。歴史的な領土的枠組みを持たないヨルダンにとって、国家を確固としたものにするためには、宗教、宗派を越えた国民概念というものがどうしても必要であったのである。これとは対照的に、海と砂漠という自然の国境線によって形成された領土的枠組みを持つエジプトでは、基本的にコプト教徒はその領土に帰属しており、またエジプトには多様な宗教、宗派が存在しているわけではなく、ヨルダンほど分裂の危機意識は強くなかった。そのような違いが、キリスト教徒に対する姿勢の違いとなって両国の文学史にはっきりと現れている。つまり、この点においてもエジプトの教科書およびエジプトの研究者によって書かれたエジプトの近代アラビア語文学史の中に姿を現すアラブナショナリズムは、エジプトの状況の中で生まれたエジプト固有のアラブナショナリズムなのである。

以上の分析から、次のように結論付けることができる。独立を達成した 1923 年以降のエジプトでは、暗黙の裡にコプト教徒を排除し、アラブ・イスラームの歴史の中で指導的な役割を果たしてきたエジプトを強調するアラブナショナリズムによって、エジプト国民という思想が一貫して構築されてきた。1919 年革命以降、コプト教徒とムスリムによって構成される世俗的な国民という概念が主張されたが、学校教育という実際の国民形成の場ではそのような世俗主義的な思想に立脚した教育は行われていなかったことが確認された。研究者たちの手によるエジプトの近代アラビア語文学史に関する著作においても、そこに描き出されるのは一貫してアラブ・イスラームの歴史と結びつけられたナショナリズムであった。

この結論は、領土的ナショナリズムが主流であった時代のエジプトにおいても、なぜエジプト固有の言語であるアーンミーヤが国語として選択されず、フスハーというアラビア語が選択されたかを説明するものである。エジプトの領土的ナショナリズムは、少なくとも学校教育で用いられるテキスト、あるいはアラビア語に関する学問的議論を通して見る限り、実際にはアラブ人という民族への帰属意識を大前提とし、さらにはムスリムという意識とも分かちがたいものであったのである。「カウム文学」という思想では、エジプト国民はアラブ人と異なる精神を有することが主張されていたが、エジプト地方に存在した独自の歴史、文化を強調することはできても、エジプト国民は固有の言語を有しているとは主張することはできなかった。

本論文の結論は、エジプトにおけるナショナリズムの展開に関する見方の修正を求めるものである。既存の研究では、ナーセルが大統領となる以前のエジプトには、あたかもアラブ人としての意識が存在しなかったかのように述べられることが多い。実際、加藤は 19 世紀後半以降、エジプトの人々は、シリアを中心とした東方アラブ世界とアラビア半島の住民を指す意味での「アラブ」に属し

ていると自覚することはなかったと述べる²⁶⁶。そしてパレスチナ問題を通して、エジプトの人々はアラブに属することを自覚し、アラブナショナリズムの路線を取るようになったと主張するが、そのような主張は正確ではない。エジプトでは独立以来、一貫してアラブ人という民族への帰属意識を前提として国民形成が行われてきた。シリアと合併した当時のエジプトの教科書の文学史では、パレスチナに関する文学が取り上げられてはおらず、アラブ人への帰属意識がパレスチナ問題と関係なく存在するものであったことも確認できた。エジプトにおいてアラブ人という意識が強く主張されなかった時代があるとすれば、それは従来の研究で言われるように、エジプト人という意識の強さ、領土的ナショナリズムの影響力の大きさが理由ではなく、近代以降のアラブの歴史の主人公はエジプトであり、エジプトの歴史すなわちアラブ人の歴史という視点がエジプトに存在したためである。

さらに 1970 年代以降に起きた「イスラーム復興」あるいは「イスラーム主義」と呼ばれる現象に対する認識も修正する必要がある。従来の研究では、20 世紀前半にエジプトの政治分野で支配的であった世俗主義への失望、反発としてそのような現象が起きたと説明されるが、そういった説明は西洋化及び世俗主義の拡大がイスラーム的实践の社会的消失と対置されるような非常に単純化された構図の中でなされる傾向がある。例えばジル・ケペルは、宗教を私的領域に限定しようとする時代の否定としてイスラーム主義が現れたと述べている²⁶⁷。小杉は、社会の世俗化の過程の中で、政治・社会・経済の諸領域から排除され後退を続けていたイスラームが、再び公的空間の中に登場した現象であるとイスラーム復興について述べている²⁶⁸。確かに近代化の過程の中で、様々な伝統的な諸制度は新しいものへと変えられた。教育分野においても、伝統的法解釈の伝承を目的とした宗教的な教育は、西洋に範を取った総合教育へと取って替えられたかもしれないが、しかし教育という公的空間からイスラーム的価値観が排除されたという事実は一度としてないのである。イスラームはエジプト社会に深く根差しており、その影響力を失ったことなどない。小杉は、西洋化を目指す思想的潮流の顕著な例として、ターハー・フサインの「エジプトは東洋の一部ではない。地中海の文明の一部として、むしろ西洋と一体なのだ」という言説を取り上げるが²⁶⁹、そのターハー・フサインが同時期にイスラーム的な価値観を含む教科書の編者の一人であったことは本論文で見た通りである。

イスラエル・ゲルショニーとジェイムス・ジャンコウスキーは、1930 年代に起きた領土的ナショナリズムから、よりアラブ・イスラーム的なナショナリズムへの変化を、教育の拡大によって説明しようとする。その説明自体は間違っていないが注意しなければならないのは、アラブ・イスラーム的要素を排除した西洋的で世俗的な教育を受けたにもかかわらず、アラブ・イスラーム的なナショナリズムを主張する知識人が増えたという捉え方は事実とは異なるということである。少なくとも本論で取り上げた教科書を見る限り、そのような純然たる世俗的な教育は行われておらず、アラブ・イスラーム的な視点から描かれた教科書が使われていた。教育現場で示されるエジプト国民という概念は、独

²⁶⁶ [加藤 2013: 222-223].

²⁶⁷ [ケペル 2006: 6-9].

²⁶⁸ [小杉 2006: 4-5].

²⁶⁹ [小杉 1994: 272].

立以降変わることなく、あらゆる宗教を包括するようなものではなく、ムスリム・アラブ人であることを前提としていた。1950年代におけるアラブナショナリズムの興隆も、その後におけるイスラーム主義の台頭もこの文脈の中で考えられるべきである。つまり、パレスチナ問題を契機としてアラブ人としての自覚が生まれたわけでもなく、イスラームが突如として「復興」したわけでもない。教育を通じた国民形成の一つの結果として、それらの現象は生じたのである。

今日まで「エジプト的性格」を論ずる著作が多く刊行されてきたという事実から分かるように、アラブ人としての自覚とエジプト国民としてのアイデンティティーの関係は常にエジプトで議論の対象となり続けてきた。注目すべきことは、1960年代後半になって刊行された著作の中にも、本論文が明らかにしたナショナリズムと驚くほど似た思想が現れているものがあるということである。著名な地理学者であるガマール・ヒムダーン(1928－1993)が1967年に刊行した『エジプトの個性』はその顕著な例であり、その著作を分析した長沢は、ヒムダーンがワタニーヤとカウミーヤの関係性について論ずるとき「アラブとエジプトの両者は、ほとんど一体化している」と指摘する²⁷⁰。このようなヒムダーンに見られる思想もまた、教育の一つの結果とみなしうるものであるが、当然、国語教育を通して教えられるナショナリズムも時代と共に変化していくものであろう。より包括的なエジプトに関するナショナリズムの研究のためには、アラブ連合共和国時代以降の「アラビア語」教科書を見ていく必要がある、それは今後の課題としたい。

²⁷⁰ [長沢 2013: 161].

参考文献

日本語文献:

- アミン, アフマド 1990 『アフマド・アミン自伝:エジプト・大知識人の生涯』(水谷周訳) 第三書館.
- アミン, サール・アーデル 1999 『エジプトの言語ナショナリズムと国語意識:日本の「国語形成」を念頭に置いて』 三元社.
- アンダーソン, ベネディクト 1997 『増補 想像の共同体:ナショナリズムの期限と流行』(白石さや、白石隆訳) NTT 出版.
- 池内恵 2002 『現代アラブの社会思想:終末論とイスラーム主義』 講談社.
- 池田美佐子 2016 『ナセル:アラブ民族主義の終焉』 山川出版社.
- イ・ヨンスク 2012 『「国語」という思想:近代日本の言語認識』 岩波書店.
- 岩永尚子 2004 「ヨルダンにおける近代教育の拡大に関する考察」『AJAMES』20(1), pp. 151-173.
- オーウェン, ロジャー 2015 『現代中東の国家・権力・政治』(山尾大, 溝渕正季訳) 明石書店.
- 大塚和夫 2002 「預言者生誕祭」大塚和夫, 小杉泰, 小松久男, 東長靖, 羽田正, 山内昌之 (編)『岩波イスラーム事典』岩波書店, p. 1029.
- 2004 『イスラーム主義とは何か』 岩波新書.
- 加藤博 1992 「アラブ・ナショナリズム」板垣雄三 (編)『新・中東ハンドブック』講談社, pp. 341-354.
- 2013 「「アラブ人」に関わる議論:エジプト人論争など」松本弘 (編)『現代アラブを知るための56章』明石書店.
- 北澤義之 1993 「ヨルダンの「国民形成」」酒井啓子 (編)『国家・部族・アイデンティティ:アラブ社会の国民形成』アジア経済研究所, pp. 143-186.
- 2009 「ヨルダンの近代教育の特徴:1970年代までの国民形成を中心に」『教育文化』18, pp. 130-160.
- 2011 「アラブナショナリズム再考:フスリーのナショナリズム思想に寄せて」『京都産業大学論集』44, pp. 38-65.
- 栗田禎子 2002 「アフガーニー」大塚和夫, 小杉泰, 小松久男, 東長靖, 羽田正, 山内昌之 (編)『岩波イスラーム事典』岩波書店, pp. 138-139.
- ケペル, ジル 2006 『ジハード:イスラーム主義の発展と衰退』(丸岡高弘訳) 産業図書.
- ゲルナー, アーネスト 2000 『民族とナショナリズム』(加藤節監訳) 岩波書店.
- 小杉泰 1994 『イスラームとは何か:その宗教・社会・文化』講談社.
- 2006 『現代イスラーム世界論』名古屋出版会.
- 塩川伸明 2008 『民族とネイション:ナショナリズムという難問』岩波書店.

- シラネ, ハルオ 1999 「創造された古典:カノン形成のパラダイムと批評的展望」(衣笠正晃訳) ハルオ・シラネ, 鈴木登美 (編) 『創造された古典:カノン形成・国民文学・日本文学』新曜社, pp. 13-45.
- 鈴木貞美 1998 『日本の「文学」概念』 作品社.
- 田村実造 (編) 1964 『イブン・ハルドゥーンの「歴史序説」 上巻』 アジア経済研究所.
- テエス, イポリト 1953 『文学史の方法』(瀬沼茂樹訳) 岩波文庫.
- 長沢栄治 2013 『エジプトの自画像:ナイルの思想と地域研究』 平凡社.
- 平野淳一 2008 「イスラーム国際主義の先駆者カワーキビーとその改革思想:『マッカ会議』の解析から」『イスラーム世界研究』 2(1), pp. 203-230.
- フィッシュ, スタンリー 1992 『このクラスにテキストはありますか』(小林昌夫訳) みすず書房.
- フェルステーヘ, ケース 2015 『アラビア語の世界:歴史と現在』(長渡陽一訳) 三省堂.
- フセイン, タハ 1973 『歳月の流れ』(田村秀治訳) ジャセップ出版.
- ホーラーニー, アルバート 2003 『アラブの人々の歴史』(湯川武監訳 阿久津正幸訳) 第三書館.
- 本田孝一, 石黒忠昭 (編) 1997 『パスポート 初級アラビア語辞典』 白水社.
- マクドワル, ダヴィッド 1992 『パレスチナとイスラエル』(奥田暁子訳) 三一書房.
- アル=マーワルディー 2006 『統治の諸規則』(湯川武訳) 慶應義塾大学出版会.
- 家島彦一 2008 「イスラーム世界の旅・旅人・ことば」 佐藤次高, 岡田恵美子 (編) 『イスラーム世界のことばと文化』 成文堂, pp. 15-35.
- 山内昌之 1993 『民族と国家:イスラム史の視角から』 岩波書店.
- 湯川武 2008 「『歴史序説』にみるイブン・ハルドゥーンのアラビア語観」 佐藤次高, 岡田恵美子 (編) 『イスラーム世界のことばと文化』 成文堂, pp. 106-129.
- ローガン, ユージン 2013 『アラブ 500 年史 下:オスマン帝国支配から「アラブ革命」まで』(白須英子訳) 白水社.

外国語文献:

- ‘Abd al-Laṭīf, Ḥamza. 1995. *Adab al-Maqāla al- Ṣuḥuḥfiya fī Miṣr: Mujallid al-Thānī*. n.p.: al-Hai’a al-Miṣrīya al-‘Āma li al-Kitāb.
- ‘Abd al-Nāṣir, Jamāl. 1956. “Kalima al-Ra’īs Jamāl ‘Abd al-Nāṣir ḥawl Mauḍū‘ Qanāt al-Suways ba’d al-Ta’amīm li al-Ra’y al-‘Āmm al-‘Arabī bi al-Qāhira 1956/8/12,” *al-Ra’īs Jamāl ‘Abd al-Nāṣir*. <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=506&lang=ar> (accessed 2015-07-30).
- 1958. “Kalima al-Ra’īs Jamāl ‘Abd al-Nāṣir min Dār al-Ri’āsa bi Munāsaba I’lān al-Jumhūrīya al-‘Arabīya al-Muttaḥida 1958/2/1,” *al-Ra’īs Jamāl ‘Abd al-Nāṣir*. <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=577&lang=ar> (accessed 2015-7-30).

- Aḥmad, Muḥammad Khalaf Allāh. n.d. *Ma ‘ālim al-Taṭawwur al-Ḥadīth fī al-Lugha al-‘Arabīya wa Ādāb-hā*. n.p.: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Aḥmad, Muḥammad Khalaf Allāh, ‘Āi’sha ‘Abd al-Raḥmān, ‘Umar al-Dasūqī, Maṣṣūr Muḥammad, and Muḥammad Muḥammad al-Shinnāwī. 1972. *al-Adab wa al-Nuṣūṣ wa al-Balāgha: li al-Ṣaff al-Thālith Thānawī*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Amīn, Aḥmad. 1939. “Li Mādhār Naṣdar al-Majalla,” *al-Thaqāfa* 1(1), p. 2.
- 1967. *al-Naqd al-Adabī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Anderson, Betty S. 2005. *Nationalist Voices in Jordan: The Street and the State*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Anonymous. 1917. “al-Mas’ala al-‘Arabīya,” *al-Manār* 20(1), pp. 33-47.
- Anonymous. 1928. “al-Adab al-‘Arabī wa al-Lugha al-‘Arabīya: Dirāsa-humā al-Qadīma wa al-Ḥadītha,” *al-Hilāl* 36(10), pp. 1208-1211.
- Anonymous. 1962. “Announcement to the Arabs, Sons of Qahtan,” in Sylbia G. Haim ed., *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley: University of California Press, pp. 83-88.
- ‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. 1953. *‘Abqariya al-Masīḥ*. Cairo: Kitāb al-Yawm.
- 1963. *Athar al- ‘Arab fī al-Ḥaqāra al-‘Urubbīya*. Cairo: Dār al-Ma‘ārf.
- al-Asad, Nāsir al-Dīn. 2009. *al-Ittijāhāt al-Adabīya al-Ḥadītha fī Filasṭīn wa al-Urdunn ḥattā Sana 1950M*. Amman; Dār al-Fataḥ li al-Dirāsāt wa al-Nashr.
- Badr, ‘Abd al-Muḥsin Ṭāhā. n.d. *Taṭawwur al-Riwāya al-‘Arabīya al-Ḥadītha fī Miṣr*. n.p.: Dār al-Ma‘ārif.
- Bauer, Thomas. 2010. “al- A ‘shā,” in Julie Scott Meisami, and Paul Sttarkey eds., *Encyclopedia of Arabic Literature*, London & New York: Routledge, p. 107.
- Bayyūmī, al-Sibā’ī, Muḥammad Khalaf Allāh, ‘Umar al-Dasūqī, Shawqī Ḍayf, and Aḥmad Aḥmad Badawī. 1960a. *al-Adab wa al-Nuṣūṣ: li al- Ṣaff al-Thānī min al-Madāris al-Thānawīya*. Cairo: al-Hai’a al-‘Āma li Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriya.
- 1960b. *al-Adab wa al-Nuṣūṣ: li al- Ṣaff al-Thālith min al-Madāris al-Thānawīya*. Cairo: al-Hai’a al-‘Āma li Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriya.
- al-Bazzāz, ‘Abd al-Raḥmān. 1993. “Taḥrīr al-Qaumīya wa Ta’rīf-hā,” in Majmū’a min al-Mu’allifīn eds., *al-Qaumīya al-‘Arabīya: Fikra-hā wa Muqawwimāt-hā*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya, pp. 524-555.
- BBC. 2011. “Guide: Christians in the Middle East,” <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-15239529> (accessed 2016-08-06).
- Booth, Marilyn. 1990. *Bayram al-Tunisi's Egypt: Social Criticism and Narrative Strategies*. Exeter: Published for the Middle East Centre, St. Antony's College, Oxford by Ithaca.
- 1992. “Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt,” *International Journal of Middle East Studies* 24(3), pp. 419-440.

- Cachia, Pierre. 1967. "The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature," *Journal of the American Oriental Society* 87(1), pp. 12-22.
- Chalala, Elie. 1987. "Arab Nationalism: A Bibliographic Essay," in Tawfīc E. Frah ed., *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*, Boulder: Westview Press, pp. 18-56.
- Cleveland, William L. 1971. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Dawisha, Adeed. 2003. *Arab Nationalism: In the Twentieth Century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Dawwāra, Fu'ād. 1965. *'Ashrat Udabā' Yataḥaddathūn*. n.p.: Dār al-Hilāl.
- Dayf, Aḥmad. 1921. *Muqaddima li Dirāsāt Balāgha al-'Arab*. Cairo: Maṭba'at al-Sufūr.
- Dayf, Shawqī. n.d. *Dirāsāt fī al-Shi'r al-'Arabī al-Mu'āṣir*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- . 1961. *al-Adab al-'Arabī al-Mu'āṣir fī Miṣr*. 2nd ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Dayf, Shawqī, Sha'ān 'Abd al-'Āṭī 'Aṭīya, and Aḥmad Ḥāmid Ḥusayn eds. 2010. *al-Mu'jam al-Wasīt*. 5th ed. n.p.: Maktaba al-Shurūq al-Dauliyya.
- Doss, Madiha. 2004. "Cultural Dynamics and Linguistic Practice in Contemporary Egypt," *Cairo Papers in Social Science* 27(1 & 2), pp. 51-68.
- Faraj, Nabīl. 2012. *Nuqqād al-Adab fī Miṣr fī al-Niṣf al-Thānī min al-Qarn al-'Ishrīn: al-Khamsīniyyāt wa al-Sittīniyyāt*. Cairo: al-Majlis al-A'lā li al-Thaqāfa.
- al-Furātī, Sayyid. 1931. *Umm al-Qurā: wa Huwa Ḍabṭ Mufāwaḍāt wa Muqarrarāt Mu'tamar al-Nahḍa al-Islāmīya al-Mun'aqid fī Makka al-Mukarrama Sana 1316*. n.p.: al-Maṭba'a al-Miṣrīya bi al-Azhar.
- Gershoni, Israel, and James P. Jankowski. 1989. *Egypt, Islam, and The Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York: Oxford University Press.
- . 1995. *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Hafez, Sabry. 1993. *The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books.
- Ḥaqqī, Yahyā. n.d. *Fajr al-Qiṣṣa al-Miṣrīya: ma'a Sitt Dirāsāt Ukhrā 'an Nafs al-Marḥala*. n.p.: al-Hai'a al-Miṣrīya al-'Āmma li al-Kitāb.
- Haykal, Aḥmad. 1968. *al-Adab al-Qaṣāṣī wa al-Masrahī fī Miṣr min A'qāb Thaura 1919 ilā Qiyām al-Ḥarb al-Kubrā al-Thānīya*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- . 1979. *Taṭawwur al-Adab al-Ḥadīth fī Miṣr min Awā'il al-Qarn al-Tāsi' 'Ashar ilā Qiyām al-Ḥarb al-Kubrā al-Thānīya*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn. 2014. *Tarājim Miṣrīya wa Gharbīya*. Cairo: Hindāwī.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

- Ḥusayn, Tāhā. n.d. *Mustaqbal al-Thaqāfa fī Miṣr*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Ḥusayn, Tāhā, Aḥmad al-Iskandarī, Aḥmad Amīn, ‘Alī al-Jārim, ‘Abd al-‘Azīz al-Bishrī, and Aḥmad Ḍayf. 1929. *Mujmal Tārīkh al-Adab al-‘Arabī: Muqarrar al-Sana al-Thālitha bi al-Madāris al-Thānawīya*. Cairo: Wizāra al-Ma‘ārif al-‘Umūmīya.
- al-Ḥuṣrī, Abū Khaldūn Sāṭi‘. 1985a. *al-A‘māl al-Qaumīya li Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī: Qism 1*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahḍa al-‘Arabīya
- 1985b. *al-A‘māl al-Qaumīya li Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī: Qism 3*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahḍa al-‘Arabīya.
- ‘Imāra, Muḥammad. 1967. *al-‘Urūba fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth: Dirāsāt fī al-Qaumīya wa al-Umma*. Cairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī.
- Jankowski, James. 1991. “Egypt and Early Arab Nationalism” in Rashid Khalid, Lisa Anderson, Muhammad Muslih, and Reeva S. Simon eds., *The Origins of Arab Nationalism*, New York : Columbia University Press, pp.243-270.
- 2002. *Nasser’s Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic*. Boulder, Colo: Lynne Rienner.
- Kelidar, Abbas. 1981. “Shaykh ‘Ali Yusef: Egyptian Journalist and Islamic Nationalist,” in Marwan R. Buheiry ed., *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, Beirut: Center for Arab and Middle East Studies, American University of Beirut, pp. 10-20.
- Massad, Joseph A. 2001. *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*. New York: Columbia University Press.
- Meisami, Julie Scott, and Paul Starkey. 2010. *Encyclopedia of Arabic Literature*. London & New York: Routledge.
- Musa, Salama. 1961. *The Education of Salāma Mūsa*, tr, L. O. Schuman. Leiden: E. J. Brill.
- Mūsā, Salāma. 1926. “al-Lugha al-Fuṣḥā wa al-Lugha al-‘Āmmīya,” *al-Hilāl* 34(10), pp. 1073-1077.
- al-Murshidī, Muḥammad Aḥmad, Ibrāhīm ‘Ābidīn, Yūsif al-Ḥammādī, Iḥsān al-Nuṣṣ, Shākīr al-Faḥḥām, Abū al-Ḥasan Ibrāhīm, and ‘Abd al-Ḥamīd Ṭalab. 1961. *al-Adab wa al-Nuṣṣ wa al-Balāgha: li al-Ṣaff al-Awwal*. Cairo: n.p.
- Muḥammad, Muḥammad Sayyid. 1996. *Haykal wa al-Siyāsa al-Usbū‘īya*. n.p.: al-Hai’a al-Miṣrīya al-‘Āmma lil-Kitāb.
- al-Munazzama al-‘Arabīya li al-Tarbīya wa al-Thaqāfa wa al-‘Ulūm. n.d. *al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī*. n.p.: Lārūs.
- Naṣṣār, Ḥusayn, ‘Izz al-Dīn Ismā‘īl, Yūsuf al-Ḥammādī, and Muḥammad al-Shinnāwī. 1981. *al-Adab wa al-Nuṣṣ: li al-Ṣaff al-Thālith min al-Marḥala al-Thānawīya*. n.p.: n.p.
- Nuseibeh, Hazem Zaki. 1956. *The Idea of Arab Nationalism*. Port Washington, N.Y.: Kennikat Press.
- Qaṭāmī, Samīr. 1989. *al-Ḥaraka al-Adabīya fī al-Urdunn, 1948-1967*. Amman: Wizārat al-Thaqāfa wa al-Turāth al-Qaumī.

- Reid, Donald Malcolm. 1990. *Cairo University and the Making of a Modern Egypt*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. 2013. *al-Khilāfa*. Cairo: Hindāwī.
- Rif'at, Muḥammad, and 'Abd al-'Azīz al-Bishrī. 1938. *Kitāb al-Tarbīya al-Waṭanīya li al-Madāris al-Thānawīya*. Cairo: Wizārat al-Ma'ārif al-'Umūmīya.
- al-Sakkūt, Ḥamdī ed. 2007. *Qāmūs al-Adab al-'Arabī al-Ḥdīth*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Salibi, Kamal. 1998. *The Modern History of Jordan*. London & New York: I.B. Tauris.
- Sameh, David. 1974. *Four Egyptian Literary Critics*. Leiden: E.J. Brill.
- al-Sayyid, Aḥmad Luṭfī. 2012. *Ta'ammulāt fī al-Falsafa wa al-Adab wa al-Siyāsa wa al-Ijtimā'*. Cairo: Hindāwī.
- Shāyib, Aḥmad. 1966. *Dirāsa Adab al-Lugha al-'Arabīya bi Miṣr fī al-Niṣf al-Awwal min al-Qarn al-'Ishrīn*. 2nd ed. Cairo: Maktaba al-Nahḍa al-Miṣrīya.
- Smith, Charles D. 1983. *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husain Haykal*. Albany: State University of New York Press.
- Suleiman, Yasir. 2003. *The Arabic Language and National Identity*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Talhami, Ghada Hasem. 1992. *Palestine and Egyptian National Identity*. New York: Praeger.
- The Arab Ba'th Party. 1962. "Constitution," in Sylbia G. Haim ed., *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley: University of California Press, pp. 233-241.
- Tibi, Bassam. 1997. *Arab Nationalism between Islam and the Nation-State*. 3rd ed. London: Macmillan.
- al-'Uzayzī, Rūks ibn Zā'id ibn Sulaymān. 1947. *al-Manhal fī Tārīkh al-Adab al-'Arabī: Muqarrar al-Ṣaff al-Sābi' al-Ibtidā'ī*. al-Quds: al-Maṭba'a al-Ābā' al-Furansīsīn.
- 1950. *al-Manhal fī Tārīkh al-Adab al-'Arabī al-Juz' al-Thānī*. al-Quds: al-Maṭba'a al-Ābā' al-Furansīsīn.
- 1956. *al-Manhal fī Tārīkh al-Adab al-'Arabī 3*. al-Quds: al-Maṭba'a al-Tijārīya.
- 1958. *al-Manhal fī Tārīkh al-Adab al-'Arabī 1*. al-Quds: al-Maṭba'a al-'Aṣrīya.
- Wendell, Charles. 1972. *The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Aḥmad Luṭfī al-Sayyid*. Los Angeles: University of California Press.
- Wizāra al-Thaqāfa. n.d. <http://culture.gov.jo/new> (accessed 2016-08-06).
- Wizāra al-Tarbīya wa al-Ta'lim. n.d. *Manāhij al-Dirāsa al-Muwahḥada: li al-Marḥala al-Thānawīya al-'Āmma 1961-1962*. n.p.: n.p.
- Yāghī, Hāshim. 1966. *al-Qiṣṣa al-Qaṣīra fī Filasṭīn wa al-Urdunn, 1850-1965*. n.p.: Jāmi'a al-Duwal al-'Arabīya.
- Zaydān, Amīl. 1925. "al-Shu'ūr al-Waṭanī," *al-Hilāl* 34(3), pp. 269-272.
- Zaydān, Jirjī. n.d. *Kitāb Tārīkh Ādāb al-Lugha al-'Arabīya: al-Juz' al-Awwal*. n.p.: Maṭba'at

al-Hilāl.

al-Zayyāt, Aḥmad Ḥasan. 1935. *al-Tārīkh al-Adab al-‘Arabī: li al-Madāris al-Thānawīya wa al-Ulyā*. Cairo: Lajna al-Ta’līf.

al-Zayyāt, Laṭīfa. 1989. *al-Bāb al-Maftūḥ*. n.p.: al-Hai’al-Miṣrīya al-‘Āma li al-Kitāb.

Zeine, Zeine N. 1966. *The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*. Beirut: Khayats.